182
B818h

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Handbuch der Geſchichte

der

Griechiſch-Römiſchen Philoſophie

von

Chriſtian Aug. Brandis.

Dritten Theils zweite Abtheilung.

Berlin.

Bei G. Reimer.

1866.

Digitized by Google

Digitized by Google

Nachwort.

Eine gleichmäßig durchgeführte Geſchichte der dritten Periode der älteren Philoſophie habe ich nicht unternommen; und wie möchte ich auch einen Wettſtreit mit Ed. Zeller verſuchen, der in reifſter Jugendkraft, ausgerüſtet mit höchſt umfaſſender Beleſenheit und ſorgfältig kritiſcher Prüfung, ſchon in zweiter neu durchgearbeiteter Ausgabe, der Bearbeitung auch dieſes mühſamen und ſchwierigen Abſchnitts der Philoſophie der Griechen ſich unterzieht? Ich beabſichtigte nur, zur Ergänzung der zweiten Hälfte meiner Geſchichte der Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie und ihrer Nachwirkungen im römiſchen Reiche 1864, einige überhaupt oder mir beſonders anziehende Partien weiter auszuführen und hoffte mit dieſen Ausführungen den letzten Band meiner ausführlicheren Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie abſchließen zu können. Doch bin ich über den Umfang eines mäßigen Bandes bereits hinausgegangen und muß, um ihn nicht zu ſehr anzuſchwellen, eine Anzahl anderer Ausführungen mir noch vorbehalten. So möge es mir verſtattet ſein noch ein Bändchen nachzutragen; und ich gedenke es zugleich zu einem Inhaltsverzeichniß über das ganze Werk zu benutzen. Da es, mannichfach unterbrochen, durch einen Zeitraum von dreißig Jahren ſich hindurchzieht, ſo wird es in ſolchem Verzeichniß an Gelegenheit zu manchen kurzen Verbeſſerungen und Nachträgen nicht fehlen.

Bonn d. 5ten Novemb. 1865.

Ch. A. Brandis.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Dritte Entwickelungsperiode der griechiſch-römiſchen Philoſophie 1

Erſter Abſchnitt.

Die epikureiſche Lehre 11
Die ſpäteren Epikureer 50

Zweiter Abſchnitt.

Die Stoiker 55
Zeno's Grundlinien des ſtoiſchen Lehrgebäudes 59
Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes 75
Begriff und Gliederung der Philoſophie 80
Die Logik der Stoiker 83
Ihre Phyſik 102
Die ſtoiſche Gotteslehre 115
Die ſtoiſche Ethik 128
Ariſto der Chier und Herillus 162
Vergleichung des ſtoiſchen Lehrgebäudes mit dem epikureiſchen und dem platoniſch-ariſtoteliſchen 165

Dritter Abſchnitt.

Die griechiſche Skepſis 174
1) Die Anfänge derſelben. Pyrrhon und Timon . . . 174
2) Skepſis der neueren Akademie 180
Arkeſilaus 181
Karneades und ſeine Schule 184
3) Aeneſidemus 197
Agrippa und Menodotus 208
Sextus der Empiriker 209
Vergleichung der Skepſis der Akademiker und der Pyrrhonier 230

Digitized by Google

Seite.

Vierter Abſchnitt.

Die Eklektik und Synkretiſtik 235
1) Uebergang der Stoiker dazu. Panätius und Poſidonius 235
Uebergang der ſkeptiſchen Akademie zur Eklektik. Philo und Antiochus 241
Eklektik der Peripatetiker 245
Die griechiſche Philoſophie in Rom. M. Tullius Cicero 247
Die Sextier 255
2) Weiterer Verlauf der Eklektik im erſten und zweiten Jahrhundert. Die Stoiker dieſer Jahrhunderte . 256
L. Annäus Seneka 257
Muſonius Rufus 259
Epiktetus 260
Markus Aurelius Antoninus und einige Andre . 264
Die Thätigkeit der Peripatetiker dieſer Jahrhunderte . 267
Platoniker der ſynkretiſtiſchen Richtung . . . 268
Plutarch 269
Maximus Tyrius u. A. 271
Klaudius Galenus 272
3) Synkretiſtik unter Einwirkung des Orients . . 273
Plutarch u. e. A. 273
Einwirkung des Orients auf die griechiſche Philoſophie 276
Neuere Pythagoreer 277
Apollonius von Tyana 279
Die vom Orient ausgehende Richtung. Philo der Jude 280
Die Emanationslehre der Gnoſtiker. Baſilides . . 293
Valentinus u. A. 296
Der Manichäismus 301

Fünfter Abſchnitt.

Der Neuplatonismus 302
1) Unmittelbare Vorgänger deſſelben, Numenius u. A. . 303
Uebergang zu Plotinus 308
2) Plotinus; ſein Leben und ſeine Schriften . 310 u. 320 ff.
Sein Verhältniß zum Ammonius Sakkas . . 318
Plotinus Erkenntnißlehre 322
Seine Lehre von den Principien; das Unbedingte . 330
Der Geiſt 340
Die Weltſeele 346

Digitized by Google

Seite.

Von der Welt der Erſcheinungen und dem Stoffe; vom Böſen und der Zeit 348
Die Welt und die Vorſehung 352
Aſtrologie und Dämonologie 354
Die Seelenlehre 356
Unſterblichkeit der Seele und ihre Schickſale nach dem Tode 367
Einleitung in die Ethik 370
Plotins Lehre vom Schönen und von der Liebe . 375
Die Dialektik als Mittel zur Erhebung des Geiſtes . 380
Einigung mit dem Abſoluten, als Anſchauung Gottes 383
Plotins Verhältniß zu den Gnoſtikern, zur Theogonie, Mythologie und dem Volksglauben, zum Gebet, zur Magie und Mantik, zur Stoa und Emanationslehre, zum Orient und zu ſpäterer Alleinheitslehre . . 387
3) Die Schule des Plotin. Longinus 399
Amelius 400
Porphyrius 401
Jamblichus 408
Kaiſer Julianus und ſeine Anhänger 413
Themiſtius u. A. 416
Die atheniſche Schule 417
Vorläufer des Proklus, Plutarchus, Theodorus von Aſine, Syrianus 418
Proklus 421
Seine Schule 425
Damascius 426
Simplicius 427
Erlöſchen der griechiſchen Philoſophie 428
Boëthius 429

Ausführungen zum erſten Abſchnitt. über die epikureiſche Lehre S. 431. Epikurus' kurze Abriſſe ſeiner Lehre 432. Cicero's Darſtellung derſelben 434. Lukretius' Darſtellung 439 und ſeine Auffaſſung der Lehre 492.
Ausführungen zum zweiten und theilweiſe zum vierten Abſchnitte S. 501. Zeno 501. Seine nächſten Nachfolger 510. Chryſipps Lehre von den Affekten 511 u. 521; von der Vorſtellung und ihren Arten 513. Zeno's, Chryſippus' und Diogenes' Lehren von dem Sitze der Vernunft

und von den Affekten 516. Poſidonius' Kritik derſelben 528. Bruchſtücke der Phyſik des Poſidonius 535. Poſidonius' Aſtronomie und Gelehrſamkeit 540.

Die römiſchen Stoiker. Seneka S. 541.

Seneka's größere Abhandlungen S. 560. Seine Briefe und ihre Lehre 566. Seine Eklektik 582. Die Schranken ſeiner Ethik 503. Seine Schilderungen und verlorenen Werke 596.

Muſonius Rufus S. 599.

Epiktetus; ſeine Bildung und die Grundlegung ſeiner Ethik S. 600. Sonderung deſſen was im Bereiche unſrer Selbſtbeſtimmung liege und deſſen was nicht 606. Die unſerer Freiheit anheimgeſtellte Beherrſchung unſerer Vorſtellungen und die richtige Entwickelung unſrer angeborenen Begriffe 607. Belebung und Reinigung unſrer Vernunft 612. Entwickelung und Sicherung unſres freien Wahlvermögens 614. Bereich und Schranken unſerer Freiheit 616. Ergebung in die Fügungen der göttlichen Vorſehung 618. Epiktet's Gotteslehre und Frömmigkeit 620. Sein eigenthümlicher Standpunkt 623. Die Ueberlieferungen ſeiner Lehre 628.

M. Aurelius Antoninus. Seine und der zwei andern römiſchen Stoiker Darſtellungsweiſe 629. Die herakliτiſche Grundlegung ſeiner Lehre 630. Das über den ewigen Fluß der Dinge hinausreichende Leben der Vernunft 632. Sonderung des Körpers und des Hauchartigen von der Vernunft, und die höchſte göttliche Vernunft 634. Der unbedingt nothwendige Kauſalnexus in der Welt und das Walten der göttlichen Vorſehung über demſelben. Realität der Welt der Dinge. Harmonie und Einklang der Vernunft mit der Natur 635. Der wahre Gottesdienſt 640. Der Tod und das Schickſal der Seele nach dem Tode 641. Das Eine was Noth thut 642. Die Liebe zur menſchlichen Gemeinſchaft 645. Die menſchliche Gemeinſchaft und der Staat 647. Antoninus' fromme Ergebung; ſein Begriff von der Gottheit 649. Seine Scheu vor theoretiſchen Unterſuchungen, auch über unſere Fortentwickelung nach dem Tode 651. Schluß 652.

Digitized by Google

Dritte Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie.

Kann ſchon Eintheilung des Naturgebietes in Reiche, Klaſſen, Gattungen und Arten ohne Vorbehalt der Einſchiebung mannichfacher Uebergangs- und Mittelſtufen nicht gelingen, ſo treten der Geſchichte der Entwickelungen der menſchlichen Geiſter in der Sonderung von Perioden noch erheblichere Schwierigkeiten entgegen. Nirgendwo finden ſie ſchlechthin neue Anfangspunkte, überall eine gewiſſe Stetigkeit der Uebergänge; durchgängig gehen die neuen Erſcheinungen aus den vorangegangenen hervor. Und doch finden ſich unverkennbar Wendepunkte in der Geſchichte, von denen eine neue Richtung ihrer Entwickelungen ausgeht. Ein ſolcher Wendepunkt tritt mit Alexander dem Großen, allerdings nicht unvorbereitet, ein. Was Philipp von Makedonien begonnen hatte, vollenden Alexander und ſeine Nachfolger. Die Freiheit der griechiſchen Staaten war unwiederbringlich verloren, und wie ehrenwerth auch ihre Nachwirkungen in den wiederholten Verſuchen, der Herrſchaft zuerſt der Epigonen und dann der Römer ſich zu erwehren, von dauerndem Erfolg konnten ſie bei der veränderten Weltlage nicht ſein. Es war den Griechen beſtimmt, mit Verzichtung auf ihre Selbſtändigkeit, ihre Sprache und ihre Bildung über einen großen Theil der damals bekannten Welt zu verbreiten: die aus der Erbſchaft des Alexander hervorgegangenen Monarchien und demnächſt das Weltreich der Römer bedienten ſich ihrer als Träger der Civiliſation. Freilich mußte in dem Maße in welchem ihre Wirkſamkeit ſich erweiterte, die Kraft des Geiſtes, die ihren beſten Lebensſaft aus der Selbſtändigkeit gezogen hatte, an Eigenthümlichkeit und Schwungkraft verlieren; er konnte nicht mehr Zwecke verfolgen, die aus

Digitized by Google

jener hervorgegangen waren. Die Poeſie verlor ihren urſprünglichen Schwung; ſelbſt die neuere Komödie, ihr ſchon der Zeit der beginnenden Knechtſchaft angehöriges Erzeugniß, verſtummte; an ihre Stelle traten Miſchgattungen und Früchte der Beleſenheit und Nachahmung. Die Stelle der von politiſchem Geiſte beſeelten, männlichen atheniſchen Beredtſamkeit vertraten rhetoriſche Uebungsſtücke der rhodiſchen und aſianiſchen Schulen. Ohngleich länger blühte die bildende Kunſt, immer von neuem in Anſpruch genommen vom Schönheitsſinn oder von der Prunkſucht der Könige der alexandriniſchen Reiche und ſpäter der reichen Römer; doch auch ſie mußte wenn ſie nicht zur Reproduktion von Werken der großen Zeit verwendet wurde, mehr oder weniger dem Zeitgeſchmack, der Vorliebe für das Weiche und Lüſterne oder für das Manierirte, ſich anbequemen. Und welchen Erſatz erhielt man für die Hemmungen des frei ſchaffenden Geiſtes? wir können ihn nur in der weiten Verbreitung Deſſen finden was er bis dahin gewirkt hatte, und in den Rückwirkungen, welche dieſe Verbreitung hervorrief. Als ſpecifiſch griechiſcher Geiſt konnte er ſich im Weſentlichen nicht weiter entwickeln; aber indem er ſchlummernde Keime in andren Völkern weckte und im Verkehr mit ihnen ſeinen Geſichtskreis erweiterte, bereitete er eine neue Entwickelungsperiode vor.

Wie der Kunſt und Poeſie, ſo mußte es der Philoſophie ergehn; auch ſie war das Erzeugniß des eigenthümlich griechiſchen Geiſtes und in die Schickſale ihres Vaterlandes aufs engſte verflochten geweſen; die Unabhängigkeit deſſelben hätte ſie nicht überdauern können, auch wenn die Löſung der aus den vollendetſten Lehrgebäuden der helleniſchen Philoſophie erwachſenen Aufgaben minder ſchwierig geweſen wäre. Was Noth gethan hätte um die vorangegangene Stetigkeit der Fortſchritte aufrecht zu halten, habe ich an einem andren Orte nachzuweiſen geſucht [1]), und damit zugleich daß neue Standpunkte hätten erreicht werden müſſen, bevor an gedeihlichen Weiterbau zu denken geweſen wäre. Und doch konnte man auf Philoſophie, dieſes Triebrad aller vorangegangenen Wiſ-

1) Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie III, 1. S. 204 ff.

ſenſchaft, nicht verzichten. Sie war durch Plato und Ariſtoteles weit über die Bedürfniſſe des zeitlichen Lebens hinaus geführt worden, und je weniger man ſich Kraft zutrauen durfte, ſie auf dieſer Bahn weiter zu führen, um ſo leichter konnte man wähnen, es bedürfe der Rückkehr zum ſokratiſchen Standpunkte; man müſſe von neuem die Philoſophie vom Himmel zur Erde zurückführen, von neuem fürs Leben philoſophiren. Und was ſollte ſie dem Leben gewähren? völlige innere Befriedigung, war die Antwort. Da nun das Staatsleben mit ſeiner Selbſtändigkeit allen Reiz verloren hatte, ſo bezog man den Begriff der inneren Befriedigung lediglich auf das Einzelleben; von Allem außer ihm wollte man ſich möglichſt unabhängig erhalten, nur Das ſich aneignen was ihm, dem Einzelleben, förderlich ſein könnte, und alle Gefährdung der Selbſtändigkeit deſſelben möglichſt abwehren. Zwar konnte man nicht außer Acht laſſen daß Lebensgemeinſchaft auch für Erreichung der Zwecke des Einzellebens erforderlich und der Staat die natürliche Form derſelben ſei; die Philoſophie handelte daher auch nach wie vor vom Staate; aber vom Staate, wenn ich ſo ſagen darf, in **abstracto**, abgelöſt von den lebendigen Wurzeln, die er im Volks- und Stammleben treibt; über den Begriff eines Rechtsſtaats kam man nicht hinaus, bis das Bild eines lebenskräftigen, aus einem eigenthümlichen Volksbewußtſein ſich entwickelnden Staates, wie der römiſche, hin und wieder zu tieferer Auffaſſung geführt zu haben ſcheint. Aus der Anſchauung der deſpotiſchen Miſchſtaaten der Epigonen konnte ſie ſich nicht ergeben. Man würde Unrecht thun die platoniſche Politie für jene abſtrakten Staatstheorien verantwortlich zu machen, wie weit man auch berechtigt ſein mag ſie als Idealſtaat zu bezeichnen: ſeine Grundbeſtimmungen wurzelten in der helleniſchen Lebensanſchauung und waren beſtimmt dieſe auf die ihr zu Grunde liegenden Ideen zurückzuführen. Nur in dem Hinausgehn über das in der Wirklichkeit Erreichbare beſteht ihre Idealität. Betrachtete man aber die Lebensbeſtimmung in der Ablöſung von ihrem höheren Zwecke der Gemeinſchaft, von der nur durch das Zuſammenwirken der Glieder dieſer zu erreichenden fortſchreitenden Vervollkommnung, und forſchte man nach der Beſtim-

Digitized by Google

mung des Menſchen und ſeiner Zuſammengehörigkeit mit der Natur nur ſoweit die Befriedigung des Einzellebens es zu fordern ſchien, ſo mußte der Begriff dieſer inneren Befriedigung nur nach Trieb und Neigung des ihn ſuchenden Individuums beſtimmt werden. So gelangte man zunächſt zu den zwei einander entgegengeſetzten Theorien der Epikureer und Stoiker, je nachdem man für Luſt und Genuß oder für die unbedingten Gebote des ſittlichen Bewußtſeins ſich entſchied. Eine dritte Richtung kam dieſen beiden hinzu, indem man wähnte den angeſtrebten Lebenszweck durch Verzichtung auf all und jedes Wiſſen erreichen zu können. Was jene beiden andren Richtungen durch Beſchränkung des Wiſſenstriebes erreichen wollten, meinte dieſe dritte nur durch gänzliche Beſeitigung deſſelben erlangen zu können. Zu dem Ende mußte denn freilich zur Bekämpfung jedes Wiſſensſtachels, die Ohnmöglichkeit ein Wiſſen zu erreichen nachgewieſen, oder doch an die Stelle deſſelben ein bloßes für Wahrſcheinlichhalten geſetzt werden. So führte ein und daſſelbe Beſtreben zu drei von einander ſehr verſchiedenen Theorien. Aus dem Streben zu wiſſen um des Wiſſens ſelber willen, welches die Theorien der erſten und zweiten Periode beherrſcht hatte, ging keine jener Theorien hervor; das Wiſſen ſoll allen dreien zufolge nur Mittel zum Zweck werden, und dieſer in der Erreichung völliger Befriedigung des inneren Einzellebens ſich finden. Zu Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Formen, ſowie über die Natur der Dinge fanden ſie ſich nur in dem Grade veranlaßt, in welchem ſie für Feſtſtellung ihres Zwecks ihnen erforderlich erſchienen, die Stoiker mehr als die Epikureer und die Skeptiker wiederum mehr als jene, um die Eitelkeit und Unerreichbarkeit des Wiſſens nachzuweiſen. — Eben darum haben wir neue, von eigenthümlichem Princip ausgehende Entwickelungen der Logik oder Dialektik und der Phyſik bei ihnen nicht zu erwarten; ſie konnten ſich begnügen früheren Theorien dieſe Zweigwiſſenſchaften der Philoſophie zu entlehnen und im Einklang mit ihrem ethiſchen Princip umzubilden, oder kritiſch ihre Unhaltbarkeit nachzuweiſen. Da ſehen wir denn, und werden auszumitteln haben warum, die Stoiker zu der heraklitiſchen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und, in Abkehr von Plato und Ariſtoteles, zu der Logik

Digitized by Google

der Megariker zurückkehren, die Epikureer zu der Atomiſtik und dem Senſualismus des Demokrit. Großentheils beſchränken ſie ſich darauf die übernommenen Lehren im Einklang mit ihrer Ethik näher zu beſtimmen: doch treibt die Sache ſelber hin und wieder zu weitergreifenden Veränderungen. Die Skeptiker verwenden beſonders die in den vorangegangenen Theorien hervorgetretenen einander entgegengeſetzten Lehren zur Rechtfertigung ihrer Verzweifelung an all und jedem Wiſſen und ſpalten ſich wiederum in pyrrhoniſche und akademiſche Skeptiker, je nachdem ſie auf Erreichbarkeit auch der Wahrſcheinlichkeit verzichten, oder dieſe feſt zu ſtellen unternehmen. Wäre die Skepſis inmitten der zweiten Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie hervorgetreten, ſo würde ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach Verſuche hervorgerufen haben, durch genauere Beſtimmungen die platoniſch-ariſtoteliſchen Lehren gegen ſolche ihnen Gefahr drohende Zweifel zu ſichern, während die Theorien der dritten Periode zu ernſtlichem Kampf gegen die gleichzeitig mit ihnen hervorbrechende Skepſis ſich nicht ermannen. Das Wiſſen und Erkennen als ſolches hatte zu wenig Werth für ſie und ſie waren in Begriff und Form deſſelben nicht tief genug eingedrungen, als daß ſie die Feſtſtellung deſſelben gegen die Anfechtungen der Skepſis mit Erfolg hätten unternehmen mögen. Was ſie zur Aufrechthaltung ihres ethiſchen Princips bedurften, ſchien ſich ihnen aus der Evidenz der ſinnlichen Wahrnehmung oder der mit Hülfe derſelben gewonnenen Vorſtellungen in hinreichender Sicherheit zu ergeben: ſelbſt der durch die Skepſis erſchütterte Begriff der Urſächlichkeit und ſeiner Nothwendigkeit vermochte nicht die Stoiker an ihrer dogmatiſchen Zuverſicht irre zu machen, noch weniger die Epikureer, welche die Nothwendigkeit der Abfolge von Urſache und Wirkung nur ſo weit anerkannten, ſoweit ſie die Ruhe ihres Lebensgenuſſes nicht zu bedrohen ſchien. Und wie lange hat es noch gedauert bevor die gegen das Princip der Urſächlichkeit gerichteten Angriffe der Skepſis zu gründlicherer Unterſuchung führten.

Aus fortgehender kritiſcher Erwägung der vorangegangenen Theorien waren die Lehrgebäude des Plato und Ariſtoteles hervor-

Digitized by Google

gegangen; aber ein neuer Grundgedanke beſeelte was von den früheren Lehren in der kritiſchen Sichtung ſich als probehaltig ergeben hatte. Neue, unmittelbar aus den höchſten Aufgaben der Wiſſenſchaft hervorgegangene Gedanken fehlen in der dritten Entwickelungsgeſchichte der griechiſchen Philoſophie; das Wiſſen iſt den im voraus feſtgeſtellten Lebenszwecken dienſtbar geworden; man entlehnt daher aus früheren Theorien was zu theoretiſcher Entwickelung des feſtzuſtellenden Lebenszweckes erforderlich ſchien, indem man die dazu geeigneten Modifikationen jener Theorien ſich vorbehielt, und richtete die Schärfe der Kritik vorzugsweiſe gegen die in ſich geſchloſſenen Lehrgebäude des Plato und Ariſtoteles, deren man ſich im Gefühl des Mangels an Kraft ſie weiter zu entwickeln, in jeder Weiſe erwehren zu müſſen glaubte. Nach und nach aber mußte Anerkennung des reichen Inhalts jener Syſteme der Verunglimpfung folgen; man ſuchte daher, ohne den maßgebenden praktiſchen Standpunkt aufzugeben, aus ihnen ſich zu ergänzen und die Verſchiedenheiten die zwiſchen ihnen und der eignen Theorie ſtatt zu finden geſchienen hatten, auszugleichen. So entſtand die durch die Stoa und den Epikureismus gewiſſermaßen ſchon angebahnte Eklektik und Synkretiſtik. Selbſt die akademiſche Skepſis ſuchte mit der urſprünglich platoniſchen Lehre ſich ins gleiche zu ſetzen. Zudem war man mit orientaliſchen Anſchauungsweiſen bekannt geworden; man entlehnte auch ihnen was zweckdienlich erſchien; zumal ſeit ein tieferes religiöſes Bedürfniß erwacht war. Der Grund zu dieſem umfaſſenden Synkretismus war in Alexandria, dieſem Mittelpunkte zugleich griechiſcher und orientaliſcher Bildung, gelegt worden und ward gefördert durch die Ausbreitung der römiſchen Herrſchaft. Vom Orient aus kamen griechiſch gebildete Juden, wie Ariſtobulus und vorzüglich der ſinnvolle Philo den ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen entgegen, letzterer überzeugt ſeine begeiſterte Liebe zu Plato mit altteſtamentlicher Glaubenstreue einigen zu können. Ohngleich weniger erheblich iſt was wir von andren Verſuchen erfahren orientaliſche Anſchauungsweiſen in die Formen griechiſcher Philoſophie zu kleiden. Je weniger ſolche Miſchtheorien Befriedigung gewähren konnten, um ſo begieriger griff man zu

Digitized by Google

myſtiſchen Ergänzungen und glaubte ſie zunächſt in der ſymboliſchen Zahlenlehre der Pythagoreer finden zu können. Daher die zweite Erneuerung derſelben, — die erſte gehörte dem Plato und ſeiner Schule an; doch trug auch ſie die Farbe des ſynkretiſch-eklektiſchen Geiſtes des Zeitalters. Ueberall fehlt dieſen Theorien ein ihre verſchiedenen Beſtandtheile zu innerer Einheit verbindender Grundgedanke, die Einheit des Princips; ſie bildeten mehr oder weniger geſchickt zuſammengeſchweißte Konglomerate. Man darf dem Plotin das Verdienſt nicht ſchmälern an die Stelle derſelben ein organiſch gegliedertes Syſtem zu ſtellen ſich beſtrebt und eingeſehn zu haben, daß jede Neubildung in der Philoſophie, ſofern ſie mit dem Alterthum in Uebereinſtimmung bleiben wolle, ihre beſten Nahrungsſäfte dem Plato und Ariſtoteles entnehmen müſſe. Allerdings iſt auch ſein Lehrgebäude weder in Bezug auf das Princip noch auf den Anſchluß an Plato und Ariſtoteles ein ſchlechthin neues; Numenius u. A. waren ihm in beiderlei Beziehung vorangegangen; aber zu wiſſenſchaftlicher Durchbildung und organiſcher Geſtaltung iſt es erſt durch ihn gelangt. Es ſteht auf der Grenzſcheide der älteren und der neueren Philoſophie, und während es darauf angelegt war der Verbreitung der chriſtlichen Offenbarung den Weg zu vertreten, diente es, aus demſelben tiefen Seelenbedürfniß hervorgegangen, welches jene Verbreitung in den Zeiten des ſinkenden Alterthums ſo ſehr gefördert hatte, der wiſſenſchaftlichen Geſtaltung derſelben. Das dem Syſteme zu Grunde liegende innige religiöſe Bedürfniß durchbrach die in ihm enthaltenen Beſtandtheile orientaliſcher Emanationstheorien und mußte in chriſtlich geſinnten Geiſtern Anklang finden, zumal die reinere Chriſtuslehre ſie in Stand ſetzte ſolche Beſtandtheile auszuſcheiden und dennoch den wiſſenſchaftlichen Gehalt ſich anzueignen. So weiß die göttliche Lenkung auch in den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen die Irrthümer derſelben auszugleichen, oder zu allmähliger Annäherung an die ihnen vorgezeichneten Zwecke zu benutzen. Es mag zweifelhaft erſcheinen, ob der Neuplatonismus als Abſchluß der alten oder als Anfangspunkt der neueren Philoſophie zu faſſen ſei; für erſteres ſpricht ſeine allmählige Entwickelung aus den philoſophiſchen Beſtrebungen des Alter-

Digitized by Google

thums; für letzteres der Impuls den er der chriſtlichen Philoſophie gegeben hat. Für uns überwiegt der erſtere Geſichtspunkt den letzteren.

Wie wenig die philoſophiſchen Theorien der dritten Periode den Vergleich mit den inhaltsreichen und in ſich abgerundeten Syſtemen des Plato und Ariſtoteles verſtatten, und wie wenig ihre Geſchichte den Reiz der jugendlich aufſtrebenden und kontinuirlich fortſchreitenden Philoſophie der erſten Periode darbietet, hüten wir uns dennoch vor geringſchätziger Beurtheilung derſelben. Fehlt ihnen auch die Tiefe, der Umfang und die einheitliche Gliederung der Syſteme der vorangegangenen Periode, nicht minder der Zauber der platoniſchen, die Gedrungenheit und Koncinnität der ariſtoteliſchen Darſtellung, — einzelne Probleme haben ſie zuerſt geſtellt oder umſichtigerer Erörterung entgegengeführt, ohngleich mehr freilich in der Ethik als in der Phyſik und Logik, doch haben ſie auch durch letztere zu eingehenderer Entwickelung der ſprachlichen Formen veranlaßt. Vergeſſen wir überhaupt nicht daß die kritiſch hiſtoriſchen Unterſuchungen der alexandriniſchen Schule und ihrer Ableger zuerſt von der Philoſophie angeregt und theilweiſe von Anhängern der peripatetiſchen und ſtoiſchen Schule geführt wurden, mögen auch die vorzüglichſten Männer jener Richtung, im Ueberdruß an den allgemeinen Fragen der Philoſophie, faſt ausſchließlich philologiſcher Forſchung ſich zugewendet haben. Selbſt Mathematik und Geographie wurzelten urſprünglich in der Philoſophie und ſcheinen ſich faſt nie gänzlich davon entfernt zu haben. Auch in dieſer Beziehung müſſen wir der Vollendung der reichhaltigen und gediegenen Geſchichte der griechiſchen Literatur von Bernhardy mit Verlangen entgegenſehen und vorläufig auf den erſten Band dieſes Werkes verweiſen.

Vor Allem dürfen wir nicht vergeſſen, daß in Jahrhunderten großen und weitverbreiteten ſittlichen Verderbniſſes durch die gleichzeitige Philoſophie Ernſt der Geſinnung geweckt und genährt wurde. Selbſt Genußmenſchen fanden in der Lehre des Epikurs, zu welcher eingewurzelte Neigung ſie trieb, Veranlaſſung nicht blos zur Mäßigkeit, ſondern auch zur Vergeiſtigung des Genuſſes. Lukre-

Digitized by Google

tius konnte nicht Wüſtling ſein, wenn er mit ſolchem Ernſt der Entwickelung des von ihm ergriffenen Lehrgebäudes ſich widmete. Aehnliches gilt von der Skepſis; Theilnahme an ihren Unterſuchungen mußte über den Sinnengenuß hinausführen. Ohngleich mehr vermochte die Stoa, Die welche ſich ihr anſchloſſen, zu höherer und ernſterer Lebensanſicht zu leiten. Mehrere der edelſten Männer des erſten bis dritten Jahrhunderts unſrer Zeitrechnung gehörten ihr an. Und hat nicht auch ihr ſittlicher Sinn zu der erſten wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Rechtskunde geführt? Freilich würde man Unrecht thun, die philoſophiſche Richtung, welcher die Männer dieſer Jahrhunderte ſich angeſchloſſen haben, zum Maßſtab ihrer Sittlichkeit zu nehmen. Es liegt in der Natur der philoſophiſchen Beſtrebungen dieſer Periode, daß ſie nicht mehr wie die der vorangegangenen aus dem innerſten Kern des Individuums hervorgingen, daß äußere Zwecke ihnen ſich anhefteten und die Sucht durch rhetoriſche Kunſt zu glänzen in ihnen ſich geltend machte; die älteren Stoiker ſcheinen in dieſer Beziehung den Epikureern, Akademikern und Peripatetikern der Periode Nichts nachgegeben zu haben.

Wir wollen nicht in Abrede ſtellen daß wir ſehr verſchiedenartige Beſtrebungen in der dritten Entwickelungsperiode der Philoſophie zuſammenfaſſen, und die Frage liegt nahe, ob nicht ein Theil derſelben der zweiten Periode angehöre; wirken ja die ſokratiſchen Anfänge derſelben in ihnen noch nach. Iſt ihre Richtung aber nicht eine weſentlich andere geworden? und wird nicht die Kontinuität der Entwickelungen durch entſchiedene Abkehr von Plato und Ariſtoteles und durch Verzichtleiſtung auf das Triebrad der früheren Philoſophie, Forſchung um ihrer ſelber willen, augenſcheinlich unterbrochen? In der erſten und zweiten Periode entwickelt ſich die Philoſophie faſt ausſchließlich aus und durch ſich ſelber, in dieſer dritten Periode folgt ſie überwiegend den allgemeinen Zeitrichtungen. Eben darum werden auch fernere Gliederungen ſo ſchwierig; und wollte man den Eintheilungsgrund in dem ſelbſteigenen Weſen der Philoſophie ſelber ſuchen, ſo könnte wohl nur die Frage ſein, ob nicht das neuplatoniſche Lehrgebäude einer vierten

Digitized by Google

Periode vorzubehalten ſei; denn allerdings erhebt ſichs durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Princips über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Eklektik und Synkretiſtik wiederum mit ihnen zuſammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es beſſer mit dieſen als vierte Entwickelungsperiode zuſammenzufaſſen, oder als Abſchluß der eklektiſchen und ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen zu betrachten ſein möchte. Für das Eine wie für das Andre laſſen ſich erhebliche, jedoch ſchwerlich entſcheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern ſein werden, muß mehr durch Zuſammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge beſtimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft ſein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzuſtellen ſeien. Ich beginne mit erſterem, weil es das einfachere iſt.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Die epikureiſche Lehre.

Während Strato mit Beſeitigung aller hyperphyſiſchen Principien, die Lehren des Ariſtoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamiſch aus ſich ſchaffenden Natur umbog, hatte der mechaniſche Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der ſelber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übergeſiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und ſpäter in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demokrit bekannt geworden, ſoll er durch ſie, oder durch Anſtoß an dem Begriffe des Chaos, für das Studium der Philoſophie gewonnen worden ſein [1]) und im 18. Jahre ſich nach Athen gewendet haben, als Xenokrates in der Akademie gelehrt, Ariſtoteles bereits nach Chalkis ſich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu ſeinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b. Diog. X, 14. 1. 2. 3. ib. Interprett. Strabo XIV, 1 *τραφῆναί φασιν ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι· γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηβον Μένανδρον τὸν κωμικόν.* Demnach müßte er alſo als Jüngling längere Zeit in Athen ſich aufgehalten haben. Menander ſtellt ihn in einem Epigramm (b. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae p, 299) mit dem Themiſtokles zuſammen (beider Väter hießen Neoklides) . . *ὧν ὁ μὲν ὑμῶν Πατρίδα δουλοσύνας ῥυσαθ', ὁ δ' ἀφροσύνας.* Wäre Epikurs Vater ſchon Ol. 107 nach Samos übergegangen, ſo müßte auch dort der Sohn geboren ſein, wenn ſeine Geburt Ol. 109, 3 (334½ v. Chr.), wie Apollodor angibt, ſtatt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attiſchen Demos, als Gargettier, Cic. Ep. ad Fam. XV. 15.

Digitized by Google

Kolophon lebte, zurückgekehrt, habe er, wird erzählt, von ſeinem zwei und dreißigſten Jahre an, zuerſt in Mitylene und Lampſakus gelehrt, und fünf Jahre ſpäter, gegen 307 v. Chr., in Athen eine Schule gegründet, anfangs als Demokriteer und demnächſt mit Verläugnung auch des Demokrits, in eigenem Namen. Den Garten[2]), in welchem er lehrte, vermachte er der Schule und ſtarb 72 Jahre alt, Ol. 127, 2[3]). Ruhigen Lebensgenuß durch Unterſuchungen über die dazu dienlichen Mittel und durch Verbindung mit gleichgeſinnten Freunden ſich zu ſichern, war der Zweck der Epikureer, welchem auch leicht gehaltene ſchriftliche Darſtellung ihrer Lehren dienen ſollte. Daher die große Menge der Schriften des Epikur, Metrodorus u. A., deren Bruchſtücke keine genußſtörende Anſtrengung verrathen. Doch wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß in den von Epikurus uns erhaltenen drei Briefen nicht ſelten Zeichen genauer Beobachtung der Erſcheinungen und natürlichen Scharfſinns ſich zeigen. Tiefer einzudringen mußten die von vorn herein ihm feſtſtehenden Grundlinien ſeiner Theorie und ſein Mangel an mathematiſchen Kenntniſſen ihn abhalten. Für ſolche welchen ausführliche Entwickelungen, wie ſeine größeren Werke ſie enthielten, nicht zuſagten, hatte Epikur durch längere oder kürzere Abriſſe geſorgt; der letzteren ſind uns einige in den Briefen über Phyſik, Meteorologie und Ethik, ſowie in ſeinen Sentenzen (*κυρίαι* oder *ῥηταὶ δόξαι* — maxime ratae sententiae) durch Diogenes Laertius erhalten worden. Aus ſeiner ausführlichen Phyſik enthalten die herkulanenſiſchen Papyrusrollen ſehr lückenhafte Bruchſtücke[4]). Eine

2) Diog. 1. 2. 13. Cic. de N. Deor. I, 26. Suid. s. v. — Plut. adv. Colot. 3. — Die Epikureer wurden daher auch *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* genannt, Sext. Emp. adv. Math. IX, 64 u. A.

3) Diog. 17. vgl. Cic. Ep. ad Div. XIII, 1. — Diog. 14. 15. Cic. de Fato 9.

4) Sext. E. adv. Math. XI, 169. vgl. Epic. b. Diog. 122. — Diog. 27 will' nur *τὰ βέλτιστα* (*τῶν συγγραμμάτων*) des Epikur aufzählen. Die von andren Schriftſtellern aufgeführten Bücher des Epikur verzeichnet Gassendi, de vita et morib. Epicuri I, 10. — Epicuri fragmenta librorum II et XI de Natura ed. Orelli. Lips. 1818. Epicuri Physica et

kritiſche Bearbeitung ſämmtlicher auf uns gekommenen eignen Worte des Epikur thut noch Noth, auch nachdem G. Schneider durch ſeine ſchätzbare Ausgabe der beiden zuerſt genannten Briefe beſonders für Erläuterung der epikureiſchen Terminologie Sorge getragen hat. Eine ſo ſorgfältig durchgeführte Darſtellung der epikureiſchen Phyſik, wie wir ſie in Lukretius' bewunderungswürdigem Lehrgedichte beſitzen, hat ſchwerlich irgend einer der griechiſchen Epikureer zu Stande gebracht (man vergleiche nur, um ſich davon zu überzeugen, was wir von den ihm gleichzeitigen griechiſchen Epikureern Phaedrus und Philodemus in Bruchſtücken ihrer Bücher und im Spiegelbilde Cicero's beſitzen), und ſchwerlich iſt es je wieder gelungen einen ſo ſpröden Stoff in ſolchem Maße poetiſch zu geſtalten. Dem Ariſtippus in der Ethik nahe verwandt, trachtete auch Epikur, wie ſeine Schüler verſichern und Chryſippus, Cicero u. A. beſtätigen, nach verſtändigem Maßhalten im Genuß, und wenn ſeine zahlreichen Gegner ihn als heilloſen Lüſtling ſchilderten[5]), ſo dürfen wir nicht außer Acht laſſen, wie Haß und Parteiſucht die ohngleich edleren Charaktere Plato's und Ariſtoteles' in damaliger Zeit verunglimpften. In der Ueberzeugung die philoſophiſchen Unterſuchungen völlig abgeſchloſſen zu haben, wollte Epikur nur eine ſeine

Meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa ed. I. G. Schneider. Lips. 1813. — Ueber Epikurs Lehren zu vergleichen: Steinhart in Erſch und Grubers Encyklop. Sect. 1. Bnd. 35. 459 ff. Reichhaltige Sammlungen über Lehre und Leben des Epikur in den darauf bezüglichen Abhandlungen Gaſſendi's (Opera omnia V). Sein philosophiae Epicuri syntagma (Opp. III) enthält eine frei gehaltene Darſtellung des atomiſtiſchen Syſtems, wie G. ſich's zurecht gelegt hatte.

5) Diog. L. 10. 11. Chrysipp. b. Stob. Serm. 61. Cic. de Fin. II, 25. Tusc. II, 28. Seneca Ep. 21. 107. 18. — Diog. L. 6. 7. 4. Cic. de N. D. I, 33. Plato comic. b. Athen. VII, 279, c. Ueber das Leben des Epikur hatten ſchon zeitgenöſſiſche Anhänger deſſelben, Idomeneus, Herodotus, Timokrates und ſpäter andere, wie Apollodorus und Philodemus, um die Zeit Cicero's, ſich verbreitet, ſ. Diog. 4. 5 u. 3. ib. Interprett. Die gegen Epikur gerichteten Anklagen weiſt ausführlich, wenn auch nicht immer ſiegreich, Gaſſendi (de vita Ep. III. ff. Bücher) zurück.

Digitized by Google

Lehren treu fortpflanzende, nicht ſie fortbildende Schule gründen, ermahnte ſeine Sentenzen oder gar ſeine Schriften auswendig zu lernen; und in der That hören wir in ihr nicht von irgend erheblichen Veränderungen oder Erweiterungen der urſprünglichen Theorie. Auch wollte Ep. für den durchaus ſelbſtändigen Erfinder derſelben gelten, nicht zugeben daß irgend ein Lehrer Einfluß auf ihn geübt habe, und ſprach ſich über die vorangegangenen Philoſophen, ſelbſt über Plato und Ariſtoteles, höchſt geringſchätzig aus [6]).

2. Die Richtung der Philoſophie dieſer Periode ſpricht ſich aufs entſchiedenſte in der epikureiſchen Begriffsbeſtimmung von Philoſophie aus, derzufolge ſie die Thätigkeit ſein ſoll, durch Begriffserörterungen und Unterredungen eines glückſeligen Lebens theilhaft zu werden ([4]). Von Wiſſenſchaft ſoll daher nur Berückſichtigung verdienen was dieſem Zwecke förderlich. Der Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen, welcher die vorangegangene Philoſophie, auch noch die der Peripatetiker, beſeelte, war mehr und mehr abhanden gekommen. Ihrer ſelber wegen ſollte daher, nach Epikur, blos die Ethik bearbeitet werden, Phyſik (*τὸ φυσικόν*, oder *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) nur um die den Lebensgenuß beeinträchtigende Furcht vor der Allgewalt oder der Strafgerechtigkeit der Götter, vor ſtarrer Nothwendigkeit und vor unheimlichen Naturereigniſſen zu beſeitigen. Lukretius wird nicht müde ſeinen Held als den Wohlthäter des Menſchengeſchlechts zu preiſen, der es von der Wucht des Aberglaubens (der *religio*) befreit und die engen Pforten der Natur durchbrochen habe [7]). Die an die Stelle der Wiſſenſchaftslehre

6) Diog. 12. Cic. de Fin. II, 7. Seneca Ep. 33 omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. vgl. Numen. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. Diog. 9. — Cic. de N. D. I, 26. Diog. 7. 8 ib. Interprett. S. Emp. adv. Math. I, 2. Plut. non posse suav. vivi sec. Ep. 18. Lucret. V, 5. vom Epikur: pectore parta suo quaesitaque praemia liquit. — Jedoch erkannte Epikur nach dem Zeugniß vertrauter Schüler, Abhängigkeit vom Demokrit entſchieden an, Plut. adv. Col. 3.

7) Diog. 30 sq. — Lucret. I, 63. III. 1. V, 8. VI, 5. vgl. Epic. b. Diog. X, 82. 85. 112 f. 143. Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur. 21 u. A.

Digitized by Google

geſetzte Kanonik (τὸ κανονικόν oder περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς), in erſterer Weiſe vielleicht mit Rückſicht auf Polyklets Statue und Theorie ſo bezeichnet, war beſtimmt zunächſt in die Phyſik, dann aber auch in die Ethik einzuleiten. Daher von Einigen eine Dreitheilung, von Andren eine Zweitheilung der Philoſophie dem Epikur beigemeſſen wird [8]). Verachtung der Wiſſenſchaften als ſolcher ſpricht ſich in ſeinen geringſchätzigen Aeußerungen über Mathematik, Geſchichtsforſchung, Theorie der Muſik u. ſ. w. aus [9]).

A. Die epikureiſche Kanonik.

Die Grundvorausſetzung des Epikur, auf welcher unmittelbar ſeine Kanonik, mittelbar auch ſeine Phyſik und Ethik fußt, iſt, daß alle Gewißheit auf ſinnlicher Wahrnehmung und dieſe wiederum auf Empfindung beruhe. Alle ſinnliche Wahrnehmung, oder genauer genommen, alle Empfindung, behauptet er, muß dem Empfundenen entſprechen, iſt alſo wahr; und wäre ſie es nicht, wie ſollten wir da zur Entſcheidung über Wahrheit und Irrthum gelangen können? weder durch Vergleichung mit andren Wahrnehmungen iſt es möglich, da auch dieſe wiederum der Bewährung bedürfen würden, noch durchs Denken, welches ſelber auf Wahrnehmung beruht [10]).

---

8) Diog. 30 *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.* — Zweitheilung b. Seneca Epist. 89. Zwei- und Dreitheilung b. Diog. 30. Sext. adv. Math. VII, 14 sq. Ueber Epikurs Kanon vgl. Menag. z. Diog. l. l.

9) Cic. Acad. II, 33. Sext. adv. Math. I, 1. 49. VII, 27. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 12 sq. Diog. 6. vgl. 121 ib. Interprett. Doch hatte er zugegeben *ὅτι ἀνάγκη ἐστὶ τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα,* Sext. adv. Math. XI, 49. vgl. I, 292 f.

10) Cic. Acad. II, 32 Quod est caput Epicuri? si ullum sensus visum falsum est, nihil potest percipi. vgl. 46. de Fin. I, 7. 19. de N. D. I, 29. Sext. adv. Math. VII, 203 *Ἐπικ... τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν. ὡς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίσταται . . . οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἑκάστου αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φαν-*

Digitized by Google

Auf alles Wiſſen aber verzichten, widerſpricht der menſchlichen Natur und dem Bedürfniß des Handelns, welches durchgängig Entſcheidung und damit ein Wiſſen vorausſetzt [11]). Was man als Sinnentrug bezeichnet, iſt lediglich Täuſchung der hinzutretenden Vorſtellung, welche der Wahrnehmung entnommen, über ſie hinausreicht und den Eindruck, den wir von den Gegenſtänden empfangen, mit ihnen ſelber verwechſelt [12]). Aus der Wiederholung ähnlicher Wahrnehmungen geht nämlich ein gemeinſames Bild des Wahrgenommenen hervor, welches wir als Vorannahme (πρόληψις) in der Erwartung bezeichnen, daß es auch künftigen Wahrnehmungen entſprechen werde [13]). Dieſe Gemeinbilder oder Gemeinvorſtellungen

---

ταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται ὂν φανταστόν, μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον, οἷον φαίνεται, ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι. vgl. 210. VIII, 9. Epic. b. Diog. 32 *καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι, πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν.* b. Diog. 146 *τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος λογίζεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 53 sq. Epic. ib. 146 *εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἃς ἂν αὐτῶν φῇς διεψεῦσθαι, πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς;* vgl. Diog. 31. Lucret. IV, 480 sqq. . . Qui (sensus) nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

11) Epicur. l. l. 147. Lucret. IV, 467 sqq. Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit An sciri possit, quoniam nil scire fatetur cet. vgl. Cic. de Fin. I, 7. 19,

12) Epic. b. Diog. 50 *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται κτλ.* vgl. 51 u. 147. Lucretius, nach der Erklärung mancher Augentäuſchungen IV, 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum. vgl. Sext. adv. Math. VII, 205 sqq. 210. Plut. adv. Colot. 4 ff. Epic. b. Diog. 31 *πᾶσα αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική.* Sext. adv. Math. VII, 210 *αἰσθήσεως ἴδιον ὑπῆρχε τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον.* vgl. VIII, 9. — Selbſt den Träumen und Einbildungen der Wahnſinnigen ſoll Wahrheit zu Grunde liegen, ſ. Plut. adv. Col. 28 u. A.

13) Diog. 33 *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσι . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Cic. de N. D. I, 16 *πρόληψιν* appellat Epicurus . . anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intel-

Digitized by Google

werden durch die Sprache feſtgeſtellt, ſind an ſich evident und müſſen allen Unterſuchungen zu Grunde gelegt werden [14]). Das Bedürfniß aus dem uns Bekannten das Unbekannte abzuleiten, erzeugt dann Meinungen (*δόξαι, ὑπολήψεις*), die nicht durch Eintheilung und Schlußverfahren, ſondern nur durch neu hinzukommende Wahrnehmungen ſich bewähren oder widerlegen laſſen [15]). Man bewahre ſie alſo als ein Beſtätigung oder Widerlegung Erwartendes (*προςμένον*), bis dieſe durch Thatſachen der ſinnlichen Wahrnehmung wirklich erfolgt [16]). Aehnlich verhält ſichs mit den

---

ligi quidquam nec quaeri nec disputari potest; cuius rationes, vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. — Daß Cicero die *πρόληψις* als angeborenen Begriff gefaßt habe, ergibt ſich aus dem Ausdruck *praenotio* c. 17 nicht, wie ja auch Epikur die *anticipatio deorum* ganz wohl als *πρόληψις* bezeichnen konnte.

14) Epic. b. Diog. 37 *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ διειληφέναι ... ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 48 sqq. Daher der Werth welchen Epikur auf Worterklärungen legte, Diog. 31. Epic. ib. 38, ohne jedoch dem *λεκτὸν* als ſolchem Realität beizumeſſen; Sext. E. Hyp. II, 107. adv. Math. 258. vgl. 13. Die Worte ſollten dennoch nur in der Natur der Dinge, nicht in Uebereinkunft ihren urſprünglichen Grund haben, Epic. b. Diog. 75 *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι*, vgl. Lucret. V, 1027. Auch die auf den Wortſinn gegründeten *ἐπίνοιαι* ſollten ſich *δεικτικῶς* bewähren, Sext. VII, 267, und die *προλήψεις ἐναργεῖς* ſein, Diog. 33. Epic. ib. 38. Sext. adv. Math. XI, 21 (*ἄνευ προλήψεως*) *οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν.* Der *πρόληψις* ſetzt Ep. (bei Diog. 124) die *ὑπόληψις* entgegen.

15) Diog. 33 *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται . . . τὴν δὲ δόξαν λέγουσι . . . ἂν μὲν ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.* vgl. 147 und Schneider p. 51 sq. Sext. Math. VII, 211 sq. — Epikurs geringſchätzige Urtheile über Definitionen, Schlüſſe u. dgl. ſ. b. Cic. Fin. I, 7. 19. vgl. Sext. Math. VIII, 355 sqq. Diog. 31. An die Stelle derſelben ſetzt er *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης* und *σύνθεσις*, jedoch *συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*, Diog. 32.

16) Diog. 32 *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Epicur. ib. 38 . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τη-*

Digitized by Google

Vorausſetzungen über die verborgenen Urſachen; ſie ſind nur richtig, wenn alle Wahrnehmungen mit ihnen übereinſtimmen, wie mit der Annahme des leeren Raumes [17]). Wie die den Gegenſtänden in der That entſprechenden Bilder von denen ſich unterſchieden, die es nicht thun, vermochte Epikur, wie wir in ſeiner Phyſik ſehn werden, natürlich nicht anzugeben. Zwar gibt er zu, daß die Wärme von verſchiedenen Individuen ſehr verſchieden empfunden werde, daß die Farbe den Körpern nicht anhafte, verläßt ſich aber theils darauf daß der Weiſe richtig zu entſcheiden im Stande ſein müſſe, theils liegt ihm wenig an der Erkenntniß des Einzelnen, ſo weit ſie nicht für unſer Handeln erforderlich ſei. Den Principien der Beweisführung, ſelbſt dem des Widerſpruchs, konnte Epikur keine unbedingte Gültigkeit in der Anwendung zugeſtehn [18]). Wenn die Schüler des Epikur den drei von ihm als Kriterien der Wahrheit

---

ρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὁτιδήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. vgl. Diog. 33. 34 ὅθεν τὸ προσμένον (sc. τὴν ἐπιμαρτύρησιν) εἰσήχθη κτλ. Sext. Math. VII, 212 ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 32. 33. de Fin. I, 5.

17) Sext. l. l. 213 οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστιν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· κτλ.

18) Epic. bei Plut. adv. Col. 6. vgl. c. 7 sq. — Lucret. II, 730. vgl. Stob. Ecl. phys. 366. Denn die ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften, ſagt Epikur b. Diog. 68 οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὐθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, ohne die von Demokrit angebahnte Unterſcheidung primärer und ſekondärer Eigenſchaften weiter zu verfolgen. — Epic. b. Diog. 50 ſetzt μορφὴ und συμβεβηκότα einander entgegen. vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 204 sqq. — Cic. Acad. II, 15 Dixitque (Epicurus) sapientis esse opinionem a perspicuitate seiungere. — Cic. de Fato 10 negat omnem enunciationem aut veram esse aut falsam. c. 16 (Epicurei dicunt) veras esse ex contrariis disiunctiones, sed quae in his enunciata essent, eorum neutrum esse verum. vgl. de N. D. I, 25.

Digitized by Google

aufgeführten (ſinnliche Wahrnehmung, Vorbegriffe und Affektionen oder Empfindungen) als viertes das vorſtellende Ergreifen des Denkens hinzufügten, ſo ſcheinen ſie eine vermeintliche Lücke auszufüllen geſucht zu haben [19]).

B. Die epikureiſche Phyſik.

1. Auch die Phyſik hat nur Werth für Epikur ſo fern und ſo weit ſie die den Lebensgenuß ſtörende Furcht beſeitigt; ſie ſoll daher auf Ausmittelung der allgemeinen Gründe ſich beſchränken und Fragen die der Erreichung jenes Zwecks nicht förderlich ſind, wie über die Geſtalt der Welt, das Weſen der Sterne, dahin geſtellt ſein laſſen [20]). Mit Beſeitigung jedes hyperphyſiſchen Princips und des Begriffs der Zweckurſächlichkeit, will Epikur alle Erſcheinungen aus natürlichen Urſachen ableiten, die dann wiederum durch Wahrnehmung ermittelt werden ſollen [21]). Ihr zufolge ſteht ihm feſt daß was durch ſich ſelber ſein, wirken und leiden ſolle, Körper ſein müſſe [22]). Zur Erforſchung Deſſen was als Urkörper den Erſcheinungen zu Grunde liege, geht Ep. von dem Axiom aus,

---

19) Diog. 31 *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.*

20) Epic. b. Diog. 78 f. 87 f. *οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν κτλ.* vgl. 142. 143. Lucret. u. A. vgl. Anm. 42. 44.

21) Lucret. II, 707 .. omnia quando Seminibus certis certa genetrice creata Conservare genus crescentia posse videmus: Scilicet, id certa fieri ratione necessust. 718 Sed ne forte putes animalia sola teneri Legibus hisce, eadem ratio disterminat omne. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt etc. vgl. IV, 820. V, 156 sqq.

22) Epic. b. Diog. 39 *τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ.* vgl. 67 u. Plut. adv. Col. 11. 13. Seine Begriffsbeſtimmung von Körper: *ἀθροισμός τις μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας,* Sext. E. adv. Math. XI, 226. vgl. I, 21. Lucret. I, 443 At facere et fungi sine corpore nulla potest res.

Digitized by Google

daß Nichts aus Nichts durch göttliche Kraft werden könne, und verſucht auch dafür einen Erfahrungsbeweis zu führen [23]). Um ſeiner Annahme untheilbarer Körperchen den Weg zu bahnen, beſeitigt er die Vorausſetzung der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen [24]) und den Einwurf daß das Untheilbare nicht wahrnehmbar ſei [25]). Auch erneuert er die demokritiſche Beweisführung für die Vorausſetzung eines leeren, allem Körperlichen entgegengeſetzten Raumes, als Ort der Körper und ihrer Bewegungen [26]), und ſucht zu zeigen, daß Ableitung der Erſcheinungen aus urſprünglich qualitativ beſtimmtem Stoffe oder Stoffen ein Werden aus Nichts vorausſetze, die Geſetzmäßigkeit in den Naturveränderungen aber ohne zu Grunde liegende unveränderliche Principien nicht ſtatt finden könn-

---

23) Epic. b. Diog. 38 *πρῶτον μὲν (συνορᾶν δεῖ) ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον.* Lucret. I, 150 Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam — ausführlich im Folgenden befürwortet. vgl. Euseb. Praep. Ev. I, 8.

24) Epic. b. Diog. 41 *ταῦτα (τὰ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται) δ' ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι κτλ.* vgl. 54. 40. Plut. Plac. I, 3. Lucret. II, 751 Immutabile enim quiddam superare necessest, Ne res ad nilum redigantur funditus omnes.

25) Epic. b. Diog. 59 *μικρότητι … διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου.* 55 *παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι,* jedoch nicht von jeglicher Größe ib. 56. Lucret. I, 267 Ne qua forte tamen coeptes diffidere dictis, Quod nequeunt oculis rerum primordia cerni, Accipe praeterea quae corpora tute necessest Confiteare esse in rebus nec posse videri.

26) Epic. b. Diog. 40 *εἰ μὴ ἦν ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα.* Lucret. I, 505 Corporis atque loci, res in quo quaeque geruntur, Esse utramque sibi per se puramque necessest cet. vgl. 532. 536. Plut. adv. Col. 11. Epikur unterſcheidet dann das Leere an ſich (*κενόν*), das von einem Körper eingenommene (*τόπος*) und das den Körpern Durchgang verſtattende Leere (*χώρα*), Sext. adv. Math. X, 2.

Digitized by Google

ten [27]), daß daher die Erſcheinungen nur aus der Annahme einer unendlichen Menge der Geſtalt, Größe und Schwere nach verſchiedener, qualitätsloſer, unveränderlicher und unzerſtörbarer, untheilbarer, wenn auch nicht theilloſer, Körperchen ſich ableiten ließen [28]). Der Schein der Stetigkeit ſollte erſt durch die Bewegung, in der Wahrnehmung ſich ergeben [29]). Das Ausgedehnte als theillos, d. h. ohne ein Außer- und Nebeneinander der Theile zu faſſen, konnte man ſich doch nicht entſchließen [30]). Demokrit ſcheint ſich nicht darüber ausgeſprochen zu haben. Gleich dieſem mußte Epikur Unend-

---

27) ſ. d. ausführliche Kritik der (heraklitiſchen) Annahme, Grund und Stoff der Dinge ſei das Feuer, bei Lucretius (I, 635), oder die Luft oder das Waſſer oder die Erde (707); ferner der Vorausſetzung einer Zweiheit oder Vierheit der Elemente (v. 712) und der anaxagoreiſchen Homoeomerien. Epic. b. Diog. 55 *αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσι*, wie ja auch in abſichtlich umgeformten Dingen *τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται*, nicht die Beſchaffenheit. ib. 43 *ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται.* 55 *ἱκανὰ οὖν τὰ ὑπολειπόμενα ταῦτα (τὰ σχήματα) τὰς τῶν συγκρίσεων διαφορὰς ποιεῖν.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. II, 737. 842. I, 592 nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid possit oriri, Quid nequeat. Dieſes Argument für ein dem Lukretius eigenthümliches zu halten, ſcheint mir nicht Grund vorhanden.

28) Lucret. I, 528 Haec (primordia rerum) neque dissolvi plagis extrinsecus icta Possunt, nec porro penitus penetrata retexi, Nec ratione queunt alia temptata labare. 538 Ergo si solida ac sine inani corpora prima Sunt ita ut docui, sint haec aeterna necessest. cet. v. 591 Inmutabili' materiae quoque corpus habere Debent, nimirum: cet. vgl. V, 351. Epic. bei Diog. 41 (24) . . *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* ib. 42 *καὶ μεστά.*

29) Epic. b. Diog. 62 . . *ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γένηται· τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων.*

30) Lucret. I, 609 Sunt igitur solida primordia simplicitate, Quae minimis stipata cohaerent partibus arte, Non ex ullorum conventu conciliata, Sed magis aeterna pollentia simplicitate, cet. vgl. Epikur b. Diog. 58. 59 (die Erklärung vorzubehalten); u. Phys. II. col. 10.

Digitized by Google

lichkeit der Welt, nicht minder als eine unendliche Menge der Atome vorausſetzen; nur unendliche Kleinheit derſelben und daß ihrer unendlich viele in je einem endlichen Dinge enthalten ſeien, wollte er nicht zugeben [31]). Beſtimmter als jener ſetzt er Verſchiedenheit der Schwere der Atome, je nach Verſchiedenheit ihrer Maſſe voraus [32]), will jedoch keine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen anerkennen [33]). Die Dinge mußte er auf Complexionen von Atomen, ihre Veränderungen auf Zugang, Abgang und Umſtellung derſelben zurückführen [34]). Unendlich wie die Menge der Atome,

---

31) Epic. b. Diog. 41 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται . . . καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.* vgl. 39, Cic. de Divin. II, 50 und die ausführliche Beſtreitung der Endlichkeit der Welt bei Lucret. I, 958 sqq — Epic. b. Diog. 59 (25). 55 *οὐ πᾶν μέγεθος ἐν ἀτόμοις.* 56 *οὐκ ἄπειροι ὄγκοι ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι.*

32) Nach Plut. Plac. I, 3, 29 ſoll Epikur im Unterſchiede von Demokrit, den Atomen Schwere beigelegt haben; doch führt ſchon dieſer die Bewegung auf die Schwere zurück und Epikur läugnet nur daß größere oder mindere Schwere größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zur Folge habe, bei Diog. 43.

33) Epic. b. Diog. 42 *ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι.* Lucret. II, 333 sqq. ſucht zu zeigen, wie die unbegrenzte Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Einwirkung auf unſre Sinne eine entſprechende Verſchiedenheit der zu Grunde liegenden Formen der Atome vorausſetze. ib. 478 . . . pergam conectere rem quae Ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum Finita variare figurarum ratione. Quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam Esse infinito debebunt corporis auctu. cet. v. 496 quare non est ut credere possis Esse infinitis distantia semina formis, Ne quaedam cogas inmani maximitate Esse, supra quod iam docui non posse probari. cet. d. h. weil ſonſt unendliche Grade der Verſchiedenheiten ſtatt finden müßten. 512 Quae quoniam non sunt, sed rebus reddita certa Finis utrimque tenet summam, fateare necessest Materiem quoque finitis differre figuris. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 24 u. A.

34) Epic. b. Diog. 54 *συγκρίσεις* (vgl. 40. 62 u. ſ. w.), *μεταθέσεις,*

Digitized by Google

muß denn auch der leere Raum ſein ([26]), die nothwendige Bedingung der Sonderung der Atome und ihrer Bewegung; in ſo fern nämlich der leere Raum nicht ohne Nachgeben (εἶξις), der Körper nicht ohne Widerſtand (ἀντιτυπία) denkbar, ſoll kontinuirliche Bewegung die nothwendige Folge der Schwere der Atome und dieſe die Folge ihrer Dichtigkeit ſein[35]). Auf die verſchiedenen Grade der Dichtigkeit der aus den Atomen zuſammengeſetzten Körper führt Ep. die verſchiedenen Grade ihrer Schnelligkeit zurück, während die Atome in dem widerſtandsloſen Leeren mit gleicher Schnelligkeit und in keiner irgendwie beſtimmbaren Zeit ſich bewegen und erſt in der Complexion, wie es ſcheint, eine beſtimmte Schwingung erhalten ſollen[36]). Gleichwie die Atome im leeren Raume, müſſen denn

---

πρόσοδοι καὶ ἄφοδοι. ib. 71 συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἀΐδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται. Die in der Complexion zuſammenbegriffenen Merkmale: (ib. 68) οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον .. οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς το ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον. κτλ. 71. συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. vgl. Plut. adv. Col. 16.

35) Epic. b. Diog. 44 ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἡ διορίζουσα ἑκάστην αὐτῶν κτλ. — ib. 43 κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι (φησὶ δὲ ἐνδοτέρω καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν εἶξιν ὁμοίαν καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ τὸν αἰῶνα). 61. 62. Epic. Phys. II, col. 2. Lucret. II, 238 Omnia quapropter debent per inane quietum Aeque ponderibus non aequis concita ferri. vgl. v. 95. V, 280 . . . adsidue quoniam fluere omnia constat.

36) Epic. b. Diog. 43 sq. (35) ib. καὶ αἱ μὲν μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διίστανται, αἱ δ' αὐτὸν τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, ὅταν τύχωσιν ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κεκλιμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. Lucret. II, 97 Sed magis adsiduo varioque exercita motu Partim intervallis magnis confulta resultant, Pars etiam brevibus spatiis vexantur ab ictu. — ib. 46 καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη πᾶν μῆκος περίληπτον ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.

Digitized by Google

auch alle durch leere Räume von einander getrennten Theile der Komplexionen in ſteter Bewegung ſein ([35]). Außer dem leeren Raume und dem Körperlichen, behauptet Epikur, vermögen wir Nichts als wirklich nur einmahl zu denken, da alles Körperliche berührbar ſei, das Nichtberührbare zurückweiche und damit leeren Raum vorausſetze. Mithin, ſchließt er, iſt das Seiende auf das Körperliche und ſeine Affektionen beſchränkt, da alles Seiende wirkend und der Einwirkung zugänglich, und was wirkt oder leidet Körper ſei [37]). Die Atome aber ſollen in ihrer Unveränderlichkeit ohne alle Qualität, mithin alle Eigenſchaften, die weſentlichen (*συμβεβηκότα*) wie die zufälligen (*συμπτώματα*), aus ihren Formen und Verbindungen abzuleitende Affektionen ſein. Zu erſterer werden Wärme, Geſtalt, Farbe, Gewicht, zu letzterer die Zeit und Vergangenheit, Reichthum, Armuth, Knechtſchaft u. dgl. gerechnet; jedoch wird auch von der Farbe zugegeben, daß die Dinge ihrer eben ſo wenig theilhaft als nicht theilhaft ſeien, da ihre Erſcheinung vom Wechſel der Verhältniſſe abhängig ſei. Ueberhaupt ſind die ſekondären Eigenſchaften und ſind auch nicht [38]). Um die Entſtehung

---

37) Epic. b. Diog. 40 *παρὰ δὲ ταῦτα (τὸ κενὸν καὶ τὰ σώματα) οὐθὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς κτλ.* vgl. 67 und 39 *τὸ πᾶν σῶμα.* Lucret. I, 443 . . At facere et fungi sine corpore nulla potest res, Nec prabere locum porro nisi inane vacansque. Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se Nulla potest rerum in numero natura relinqui, Nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, Nec ratione animi quam quisquam possit apisci. Epic. b. Plut. adv. Col. 11 *ἡ τῶν ὄντων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν.*

38) Epic. b. Diog. 54 *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστί· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσι κτλ.* 40 *τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* 68 *συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς . .* (69) *ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον (δοξαστέον).* 70 *τὰ συμπτώματα οὔτι τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν κτλ.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. I, 449 Nam quaecumque cluent,

Digitized by Google

von Komplexionen der Atome denkbar zu machen, nahm Epikur an daß die Atome, obgleich kraft ihrer Schwere in ſenkrechter Linie mit gleicher Schnelligkeit nach Unten getrieben, etwas von der ſenkrechten Richtung abwichen, ohne mit Demokrit zu den Vorausſetzungen von Abprall, Stoß und Wirbelbewegung ſeine Zuflucht zu nehmen. Die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Ablenkung von der ſenkrechten Linie ſchien dem Epikur um ſo gerechtfertigter, da ohne jene Annahme von Freiheit des Willens nicht die Rede ſein könne. Lukretius nimmt daher nicht Anſtand auch den Atomen einen entſprechenden (blinden) Trieb beizulegen[39]. Erſt aus dem Zuſammenſtoß der Atome ſollte dann Abprall (jedoch nicht

---

aut his coniuncta duabus Rebus ea invenies aut horum eventa videbis. Coniunctum est id quod nusquam sine perniciali Discidio potis est seiungi seque gregari . . . Servitium contra, paupertas . . . Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. Die Zeit nannte Ep. *σύμπτωμα συμπτωμάτων*, weil ſie dem Tage und der Nacht, der Bewegung und Ruhe u. ſ. w. anhafte, welche ja alle *συμτώματά τισι συμβεβηκότα* ſeien, ſ. Sext. E. Hyp. III, 137. adv. Math. X, 219 (nach Demetrius dem Lakonier). vgl. ib. 181. Ep. b. Diog. 72 *τὸν δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν κτλ.* vgl. Lucret. I, 459. — Epic. b. Diog. 68 (18) und b. Plut. adv. Col. 7. In der Ableitung der Qualitäten aus den zu Grunde liegenden Formen der Atome geht Epikur über Demokrit nicht hinaus, ſ. Lucret. II, 334 sqq.

39) Epic. b. Diog. 43 (35) 47. 61 *διὰ τοῦ κενοῦ . . μηδενὸς ἀντικόπτοντος.* — Lucret. II, 216 Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, Ponderibus propriis incerto tempore ferme Incertisque loci spatiis decellere paullum, Tantum quod momen mutatum dicere possis. Denn im leeren Raume können nicht, wie in der Luft und dem Waſſer, die ſchweren Körper von der geraden Linie abweichen, ib. 227. 243. Und 257 Unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? 284 Quare in seminibus quoque idem fateare necessest, Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt . . . Omne genus motus et coetus experiundo Tandem deveniunt in talis dispositturas. vgl. Cic. de Fin. I, 6. Nat. Deor. I, 25. de Fato 10. 20. Plut. u. A.

Digitized by Google

Wirbelbewegung), und daraus die Verſchiedenheit der abgeleiteten Bewegungen hervorgehn [40]). Ewigkeit der Welt oder vielmehr des Weltbildungsproceſſes wird aus der Ewigkeit der Atome und des leeren Raumes, unendliche Vielheit der Welten, d. h. Weltſyſteme, aus der Unendlichkeit der Atome und des leeren Raumes gefolgert. Bei aller aus der unerſchöpflichen Mannichfaltigkeit der möglichen Atomenverbindungen und dem über ſie waltenden unberechenbaren Zufall ſich ergebenden unerſchöpflichen Verſchiedenheit der Beſchaffenheiten der Welten, die in der Welt ſelber und dem zwiſchenweltlichen Raum entſtehn ſollen, müſſen ſie doch alle dem Werden und Vergehn unterworfen ſein [41]). Ins Einzelne der Erklärung geht Ep. nur rückſichtlich Deſſen ein was man auf hyperphyſiſche Principien zurückzuführen und dadurch der Furcht und Beſorgniß ſich hinzugeben geneigt ſein könnte, daher zunächſt der aſtronomiſchen und meteoriſchen Erſcheinungen; doch befürwortet er faſt durchgängig die Möglichkeit einer Mehrheit von Erklärungen ſolcher Erſcheinungen, deren Erkenntniß zum Lebensglück nichts austrage [42]). Kein ewiger Beſtand irgend eines Theiles der Welt

40) Epic. b. Diog. 44 *ἥ τε στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς (ταῖς ἀτόμοις) κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὁπόσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ.* 90 *οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον.* vgl. Plut. Plac. I, 12 al.

41) Unendlich nennt Epikur (bei Diog. 73 sq. vgl. 89) die Welt rückſichtlich der unendlichen Menge der Atome und der Unendlichkeit des leeren Raumes, jedoch jede *σύγκρισις πεπερασμένη* ib. 63, und ohne zwiſchen *ὅλον* und *πᾶν* zu unterſcheiden, Sext. adv. Math. IX, 333. — Epic. ib. 45 *ἀλλὰ μὲν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν εἴτ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι κτλ.* vgl. 73 sq. ib. 88 *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα κτλ.* 89 *καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα (ἔστι καταλαβεῖν).* — ib. 74 *φθαρτοὶ οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.* Lucret. I, 1103 Nam quacunque prius de parte corpora desse Constituas, haec rebus erit pars ianua leti: Hac se turba foras dabit omnis materiai. vgl. II, 1022. V, 92. 235. Cic. Nat. I, 25. II, 18. Acad. II, 40. de Fin. I, 6.

42) Epic. b. Diog. 78 *καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰ-*

Digitized by Google

außer den Atomen und dem leeren Raume, keine über die Welt waltende und das Wohl der Menſchen beabſichtigende Kraft, möge ſie als Weltgeiſt oder Geiſt der Geſtirne gefaßt werden, ſoll vorausgeſetzt, vielmehr alles Werden und Vergehn aus natürlichen Urſachen, d. h. aus dem Zuſammentreffen der Atome im leeren Raume abgeleitet werden[43]). Wie Epikur, unbekümmert um die Erforſchung der wahren Urſachen, eine Mehrheit möglicher Erklärungen für Aufgang und Untergang der Sonne, für den Mondwechſel, Sonnen- und Mondfinſterniſſe, Donner und Blitz, Erd-

---

τίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν . . . ἔτι τε καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν. ib. 76. 77. 79. 80. 82. 85. 87. 94 sqq. Lucret. V, 526 Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum, Difficile est: sed quid possit fiatque per omne In variis mundis varia ratione creatis, Id doceo plurisque sequor disponere causas cet. Die weitere Ausführung der ſogenannten Meteorologie fand ſich, wie Diogenes 91 bezeugt und die herkulanenſiſchen Bruchſtücke beſtätigen, im eilften Buche der Phyſik.

43) Epic. b. Diog. 81 *τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα (τὰ μετέωρα) μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα.* vgl. 77. Lucret. V, 114 Religione refrenatus ne forte rearis Terras et solem et caelum, mare sidera lunam, Corpore divino debere aeterna manere cet. v. 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis. v. 156 Dicere porro hominum causa voluisse parare Praeclaram mundi naturam . . . Desiperest. 188 Ex infinito iam tempore percita plagis Ponderibusque suis consuerunt concita ferri Omnimodisque coire atque omnia pertemptare, Quaecunque inter se possent congressu creare, Ut non sit mirum, si in talis dispositūras Deciderunt quoque et in talis venere meatus, Qualibus haec rerum geritur nunc summa novando. v. 195 Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, Hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim Confirmare aliisque ex rebus reddere multis Nequaquam nobis divinitus esse paratam Naturam rerum: tanta stat praedita culpa. 377 neque enim, mortali corpore quae sunt, Ex infinito iam tempore adhuc potuissent Inmensi validas aevi contemnere vires. vgl. 419. 427. I, 262. II, 575. V, 259 Omniparens eadem rerum commune sepulcrum (terra sc.).

Digitized by Google

beben u. ſ. w. aufgezählt [44]), können wir ganz wohl übergehn. Da er die Entſtehung der organiſchen Weſen, zur Beſeitigung aller Zweckurſächlichkeit, ähnlich wie Empedokles dem Spiele des Zufalls Preis geben mußte, ſo konnte er zu eingehenden Unterſuchungen über das Gebiet des Organiſchen ſich nicht veranlaßt finden. Wie die jugendliche Erde Thiere und Menſchen erzeugt haben ſoll, ſo auch die Sprache ein Naturprodukt ſein, und von der Natur geleitet, der Menſch aus dem Zuſtande der äußerſten Rohheit und Hülfsbedürftigkeit zu allmähliger Geſittung durch Erfindungen und Künſte fortgeſchritten ſein. Doch wird vorausgeſetzt, daß die einmal entſtandenen Arten und Gattungen an die Geſetze ihrer Natur gebunden blieben [45]).

2. Beſchränkt ſich alle Wirklichkeit auf das Körperliche und den leeren Raum, ſo muß auch die Seele aus beiden gemiſcht, d. h. ein Gefüge von feinen Atomen ſein, die durch leere Zwiſchenräume von einander getrennt werden. Nun bewegt ſie ja auch den Körper, berührt ihn und wird von ihm berührt, entſteht, wächſt mit ihm und nimmt mit ihm ab, kommt außer ſich im Wahnſinn, wenn der Körper in beſtimmter Weiſe leidet: ſie muß ihm daher gleichartig ſein, und nur wenn ſelber körperlich, konnte ſie mit dem Körper zu wahrer Einheit verbunden werden [46]). Jedoch ſollen

---

44) Epic. b. Diog. 92. 94. 95. 96 spq. 100 sqq. Lucret. V, 648. 703. 749. VI, 82 sqq.

45) Lucret. V, 837 Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta cet. Jedoch II, 665 Dissimili vivont specie retinentque parentum Naturam cet. 780 sqq. vgl. II, 1150 sqq. — V, 1126 sqq. vgl. Epic. b. Diog. 75. — Lucret. ib. 922. ib. 1026. 1089 sqq. Der Dichter ſcheint ſich zu freuen hier einen dankbaren Stoff für poetiſche Schilderungen zu gewinnen.

46) Epic. b. Diog. 67, Das *ἀσώματον*, d. h. *τὸ καθ' ἑαυτὸ νοηθὲν*, kann nur dem Leeren eignen, welches weder zu wirken noch zu leiden vermag: *ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχήν, ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη.* Daher ib. 63 *ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομερές . . . τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν. καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως*

Digitized by Google

wir ſie, oder den Geiſt, nicht mit Dikäarchus u. A. für ein aus der Beſchaffenheit und Thätigkeit der Organe hervorgehendes Verhältniß halten, vielmehr für eine eigenthümliche Weſenheit mit einer gewiſſen Unabhängigkeit vom Körper, da ſie wegen der Schnelligkeit ihrer Bewegungen aus den feinſten Atomen beſtehen müſſe, ſo daß bei ihrem Entweichen der Leichnam an Gewicht nicht verliere [47]). Weil ſie den Körper belebt, bewegt und in Ruhe ſetzt, muß ſie ein durch denſelben verbreitetes, obwohl ungleich vertheiltes Gefüge von Wärme-, Hauch- und Luftpartikeln ſein; und ſo ſehen wir auch bei'm Tode ſie entweichen [48]). Aus dem Ueberge-

---

τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως κτλ. vgl. 65. 66. Sext. adv. Math. IX, 72 οὐχ ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκ. (αἱ ψυχαὶ) ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων, κάπνου δίκην σκίδνανται. Lucret. III, 161 Haec eadem ratio naturam animi atque animai Corpoream docet esse: ubi enim propellere membra, Corripere ex somno corpus, mutareque vultum Atque hominem totum regere ac versare videtur, Quorum nil fieri sine tactu posse videmus, Nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst Corporea natura animum constare animamque? v. 179 Principio esse aio persuptilem atque minutis Perquam corporibus factum constare cet. vgl. 218.

47) Lucret. III, 98 Sensum animi certa non esse in parte locatum, Verum habitum quendam vitalem corporis esse, Harmoniam Grai quam dicunt . . . . Magno opere in quo mi diversi errare videntur. Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, Cum tamen ex alia laetamur parte latenti: Et retro fit cet. vgl. Epic. b. Diog. 64 sqq. (vor. Anm.) — Lucret. III, 218 Omnis ubi e toto iam corpore cessit, Extima membrorum circum caesura tamen se Incolumem praestat nec defit ponderis hilum.

48) Lucret. III, 231 Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura Mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër . . . . Iam triplex animi est igitur natura reperta: Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus, quidam quod manticulantur. Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest Adtribuatur: east omnino nominis expers, Qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat cet. (vgl. Stob. Ecl. ph. 798). v. 136

Digitized by Google

wicht je eines der Beſtandtheile ſollen die verſchiedenen Temperamente ſich ergeben, gleichwie die hervorſtechenden Eigenſchaften der Thiere [49]). Ihr kommt als Princip des Vorſtellens und Wollens, der Luſt und Unluſt, ja des (menſchlichen) Lebens, ein aus den allerfeinſten Atomen beſtehendes, nur durch Vergleichung zu bezeichnendes Gefüge hinzu, das um Körper und Seele beherrſchen zu können, in der Bruſt ſeinen Sitz hat, dem wohl gemiſchten Hauche der Wärme am vergleichbarſten [50]). So ſah alſo auch Epikur ſich

---

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium, qnod nos animum mentemque vocamus, Idque situm media regione in pectoris haeret. . Cetera pars animae per totum dissita corpus Paret et ad numen mentis momenque movetur. Epic. b. Diog. 63 ἡ ψυχὴ . . παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι. Diog. 66 καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι (λέγει ὁ Ἐπικ.), τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. Epic. 67 τὸ ἀσώματον λέγω κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἂν κτλ. In tota lorica pectoris, Tertullian. de Anima c. 15. vgl. Plut. Plac. IV, 3 sqq. adv. Colot. 11.

49) Lucret. III, 288 sqq. vgl. die vorige und folgende Anm.

50) Lucret. III, 94 Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, In quo consilium vitae regimenque locatum est, cet. vgl. 98 (47). 136 (48). v. 141 Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum Laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest cet. v. 396 Et magis est animus vitai claustra coercens Et dominantior ad vitam quam vis animai. Nam sine mente animoque nequit residere per artus Temporis exiguam partem pars ulla animai. vgl. Anm. 46 u. a. St. Diog. 66 (48) u. Epic. 63. (ib.) 68 καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως . . . . διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτό ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν. κτλ. Ep. beruft ſich alſo in dem Briefe auf die ſinnlichen Wahrnehmungen und Affekte, die obgleich nur in dem ihnen angeeigneten Körper zu wirken im Stande, doch in dieſem nicht ihren Grund haben könnten, ohne jedoch die Seele und den Geiſt (νοῦς) zu ſondern. So mag dieſer oder ein andrer kurzer Abriß ſeiner Lehre veranlaßt haben

Digitized by Google

genöthigt, ähnlich wie ſpäter Gaſſendi, Locke u. A, ein die Sinnenthätigkeiten beherrſchendes höheres Seelenvermögen anzuerkennen; in welcher Weiſe und in welchem Umfange es aber ſeine Herrſchaft üben ſollte, ſcheint er nicht näher beſtimmt zu haben. Sterblich mußte es ihm gleichwie jedes andre Gefüge aus Atomen ſein, und über die Zerſtörung der Seele wie des Geiſtes tröſtet er ſich durch die ſchon vor ihm ſich findende Schlußfolgerung, daß ſo lange wir leben, der Tod nicht ſei, und komme er, wir dann nicht mehr ſeien; ſo wie daß durch die Ueberzeugung von gänzlicher Auflöſung, alle Furcht vor der Unterwelt und ihren Strafen beſeitigt werde. Und doch muß der epikureiſche Sänger anerkennen, daß die Furcht vor dem Tode immer wiederkehre, aller Beweisführungen ſpotte und Grund vieler Wunden des Lebens bleibe[51]).

---

ihm die Annahme beizulegen, die Empfindung gehöre den Sinnenorganen an, weil das *ἡγεμονικὸν* leidenslos ſei, Plut. Plac. IV, 23, 2. Stobaeus (l. l. 48). Lukretius folgt ohne Zweifel einer ausführlicheren Darſtellung, vgl. III, 350. 56 At dimissa anima corpus caret undique sensu.

51) Epic. b. Diog. 65 *καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται κτλ.* Lucret. III, 323 sqq. 402 At manet in vita cui mens animusque remansit . . . Si non omnimodis, at magna parte animai Privatus, tamen in vita cunctatur et haeret. Der Dichter bezeichnet ſogar den Geiſt als himmliſchen, ätheriſchen Samen, II, 991 Denique caelesti sumus omnes semine oriundi. vgl. 998. Es folgt III, 445 ff. eine ausführliche Befürwortung der Sterblichkeit der Seele und des Geiſtes. Außer der Auflösbarkeit der Gefüge, aus denen ſie beſtehn ſollen, wird die zugleich mit dem Körper ſtatt findende Entſtehung, Zu- und Abnahme ihrer Thätigkeiten und Zuſtände u. ſ. w. geltend gemacht. vgl. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 27. Sext. Math. IX, 78. — Epic. b. Diog. 124 . . . . *ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.* 125 *οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν . . . τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ᾽ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ᾽ ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.* vgl. 81. Cic. Fin. I, 15 qui (morte) affecti sunt, in eadem causa sunt, qua antequam nati. Sext. Hypot. III, 229. Lucret. III, 25. 37 u. A. — id. III, 63 haec vulnera vitae Non minimam partem

Digitized by Google

3. In Uebereinſtimmung mit ſeiner Lehre von der Körperlichkeit der Seele, mußte Epikur auch den ganzen Proceß des Erkennens möglichſt materialiſiren. Mit Demokrit nimmt er an, daß die Wahrnehmung, d. h. die Grundlage aller Erkenntniß, auf der Aufnahme der von den Gefügen (Dingen) kraft ihrer durchgängigen Beweglichkeit ſich ſtets ausſondernden Ausflüſſe beruhe, die entweder die Formen der Dinge beibehielten, von denen ſie ausgingen, als treue Bilder derſelben, oder zu eigenen Gefügen ſich geſtalteten, oder zwar ſich verwirrten, jedoch immer noch ihre Aehnlichkeit mit den Dingen bewahrten und durch ihre Schnelligkeit die Erſcheinung der Einheit und Kontinuität hervorriefen. Die einen wie die andren ſollen mit ungehemmter Schnelligkeit durch das keinen Widerſtand leiſtende Leere ſich bewegen und vom Auge, Ohr u. ſ. w. je nach ihrer Organiſation dafür, aufgefaßt werden [52]). Auch die

---

mortis formidine aluntur. vgl. die ſchöne Abhandlung Reiſackers, der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862. S. XLII ff.

52) Epic. Phys. II, col. 1 . . *ἡ λεπτότης μακρὰν τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λεπτότητος ἀπέχουσα ταχύτητα τῶν εἰδώλων κατὰ τὴν φορὰν ἀνυπέρβλητον ἐνδείκνυται.* col. 2 *ὑπερβαλλόντως κοῦφα· εἰ δ' ὑπερβαλλόντως κοῦφα, δῆλον ὡς καὶ ὑπερβαλλόντως ταχεῖα κατὰ τὴν φοράν.* vgl. col. 4 sqq. Epic. b. Diog. 46 *καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων . . . οὔτε ἀπόρροιαι τὴν ἑξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν. καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.* 47 *χρήσιμον δὴ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον, ἤτοι ὅτι τὰ εἴδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται· ᾧ μηθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων· ἢ ὅτι καὶ τὰ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγ' ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι* (?). (48) *πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει· καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον, εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει. κτλ.* 49 *δεῖ δὲ καὶ*

Digitized by Google

Bildung von Spiegelbildern, den Wechſel der Form der Erſcheinungen nach Maßgabe der Entfernungen, das Zuſammenwirken theils verſchiedener je für ſich nicht wahrnehmbarer Bilder, theils der verſchiedenen Sinne zur Wahrnehmung ein und deſſelben Gegenſtandes u. ſ. w., ſuchte Ep. zu erklären, ohne zugeben zu wollen, daß die Sinne ſelber täuſchten. Er hob dabei hervor, wie die Form der Geſichtserſcheinungen durch den Taſtſinn und umgekehrt beſtätigt werde [53]). Nicht ohne Sinn für Beobachtung der Erſchei-

---

νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι κτλ. Denn weder die zwiſchen uns und den Gegenſtänden befindliche Luft, noch Sonnenſtrahlen oder von uns ausgehende Strömungen (*ῥεύματα*) könnten Farbe und Geſtalt hervorbringen. 50 *εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν (τῶν ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων) τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντος (τοῦ ἐπεισιόντος). κτλ.* Wir empfangen *συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.* ib. 48 f. 53 *ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γίνοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις . . . καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.* Lucret. IV, 29 Nunc agere incipiam tibi . . . esse ea quae rerum simulacra vocamus, Quae quasi membranae summo de corpore rerum dereptae, volitant ultroque citroque per auras cet. (simulacra auch bei Gell. V, 16. Macrob. Saturn. VII, 14 u. A. Bei Cicero de Fin. I, 6 imagines, bei Catius spectra, bei Quintil. figurae, ſ. Gassendi Op. V, 72). v. 102 Sunt igitur tenues formarum illis similesque Effigiae, singillatim quas cernere nemo Cum possit tamen, adsiduo crebroque repulsu Reiectae reddunt speculorum ex aequore visum, Nec ratione alia servari posse videntur, Tanto opere ut similes reddantur cuique figurae. vgl. 65. 117. 127. 141. 184. 229. 730.

53) ib. v. 228 Praeterea quoniam manibus tractata figura In tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae Cernitur in luce et claro candore, necessest Consimili causa tactum visumque moveri . . . Esse in imaginibus quapropter causa videtur Cernundi neque posse sine his res ulla videri. v. 267 Nunc age, cur ultra speculum videatur imago Illis, quae reddunt speculorum ex aequore visum, Percipe cet. vgl. über Spiegelbilder 175 ff. v. 290 Nunc ea quae nobis membrorum dextera

nungen, zunächſt der durch das Auge vermittelten, ſuchte er, gleich wie Demokrit, von den Urſachen derſelben, wenn auch ſehr unzureichend, Rechenſchaft zu geben[54]). Weil von unendlich vielen Bildern umgeben und ihre noch feineren Abdrücke in uns bewahrend, vermögen wir ſie willkührlich wieder hervorzurufen; jedoch ſollen dieſe Bilder der Bilder eben ihrer Feinheit wegen flüchtiger und vergänglicher ſein und nur diejenigen, die wir uns angeeignet haben und denen wir die Schärfe unſrer Aufmerkſamkeit zuwenden, ſich uns erneuern[55]), ihnen jedoch, auch den Traumbildern immer

---

pars est, In speculis fit ut in laeva videatur cet. v. 351 Quadratasque procul turris cum cernimus urbis, Propterea fit uti videantur saepe rotundae cet. v. 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum . . . Hoc animi demum ratio discernere debet, Nec possunt oculi naturam noscere rerum. vgl. v. 460 sqq. 499. Epic. bei Diog. 50 (52). 52 sq. Sext. Math. VII, 265 sqq.

54) vor. Anm. — Lucret. IV, 520 Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem Sentiat, haudquaquam notio scruposa relicta est cet. Ueber d. Gehör vgl. Epic. b. Diog. 52. Plut. adv. Col. 5. Plac. IV, 19. Sext. adv. Math. VII, 204 sqq. — Wie Epikur von der verſchiedenen ſubjektiven Auffaſſung der ſinnlichen Wahrnehmungen Rechenſchaft zu geben ſuchte, ſ. bei Plut. adv. Col. 5 sqq.

55) Lucret. IV, 777 Quaeritur in primis quare, quod cuique libido Venerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum cet. v. 792 . . quia tempore in uno Tempora multa latent, ratio quae comperit esse, Propterea fit uti quovis in tempore quaeque Praesto sint simulacra locis in quisque parata . . . Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute Cernere non potis est animus: proinde omnia quae sunt Praeterea pereunt, nisi si quae ad se ipse paravit. cet. v. 811 Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit Praeter quam quibus est in rebus deditus ipse? Deinde adopinamur de signis maxima parvis, Ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi. — Plut. de defect. Oracul. 19 *τὰ εἴδωλα . . . ποῖ μένουσιν (τῶν Ἐπικουρείων) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δέ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀπορρυέντα.* — Epic. b. Diog. 51 *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμάτων . . . οὐκ ἂν ποτ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσι τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινὰ καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν.* vgl. Sext. adv. Math. VII, 208 sqq. u. Anm. 17.

Digitized by Google

noch eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Dingen zukommen, durch welche ſie veranlaßt worden [56]). Hier alſo mußte Selbſtthätigkeit des höheren Seelenvermögens und damit die über ſinnliche Wahrnehmung hinausſchießende Bewegung, die Epikur in der Kanonik als Grund des Irrthums bezeichnet hatte ([12]), zugleich als weſentliches Förderungsmittel der Erkenntniß anerkannt werden [57]). Obgleich es nahe lag das jedesmalige Hervortreten der in uns vorhandenen Bilder auf die urſprüngliche Stärke der entſprechenden Wahrnehmung und der ſie hervorrufenden Reize zurückzuführen: ſo finden ſich doch weder darüber noch über den Bereich der Selbſtthätigkeit bei der Bildung neuer Vorſtellungen nähere Beſtimmungen. Doch ſieht man wohl daß Epikur die Selbſtthätigkeit möglichſt zu beſchränken ſuchte [58]); nur der Weiſe muß ihrer vorzugsweiſe theilhaft ſein, da er im Stande ſein ſoll die den Dingen entſprechenden Bilder von den zufällig in der Luft ſich bildenden, keinen wirklichen Dingen entſprechenden, oder von ſolchen zu unterſcheiden, die in der Luft ſich verändert und zerſetzt hätten, bevor ſie zu unſren Sinnen gelangt ſeien. In ähnlicher Weiſe wird die Bewegung der Glieder und ihre Richtung von vorangegangenen Wahrnehmungen abgeleitet, mit durchgängiger Beſeitigung des Begriffs der Zweckurſächlichkeit [59]); mithin wird das auf den oberſten Seelentheil Zurückzuführende in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen.

---

56) Lucret. IV, 722 Principio hoc dico, rerum simulacra vagari Multa modis multis in cunctas undique partis Tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris. ſo rückſichtlich der Bilder von Kentauren. vgl. v. 354 sqq. Sext. Math. VII, 207 . . . ἴδιον ἀποδεχόμενον σχῆμα κτλ. — Erklärung des Schlafes und der Traumbilder, Epic. b. Diog. 66. Lucret. IV, 913.

57) Lucret. IV, 878 Dico animo nostro primum simulacra meandi Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. Inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam Rem quisquam, quam mens providit quid velit ante. v. 853 Quare etiam atque etiam procul est ut credere possis, Utilitatis ob officium potuisse creari.

58) ſ. ob. Anm. 50.

59) Epic. b. Diog. 76 sq. Lucret. II, 1090 sqq. V, 195 sqq.

Digitized by Google

4. Hatte nun die demokritiſche Atomiſtik durch die epikureiſche Phyſik irgend erheblich gewonnen? Die Vergleichung würde, glaube ich, zum Nachtheil Epikurs ausfallen. Der urſprüngliche Unterſchied in der Entſtehung beider Theorien beſtimmt auch die weſentlichſten Unterſchiede in der Durchführung derſelben. Während Leukippus und Demokrit durch ein dem menſchlichen Geiſte unveräußerliches Bedürfniß, das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende unveränderliche und ewige Sein zu erforſchen, zu der Atomenlehre ſich getrieben finden, ſchließt Epikur ſich ihnen in der Ueberzeugung an, nur in ihr eine Stütze für ſeine hedoniſtiſche Ethik finden zu können. Iſt die Luſt der Endzweck aller unſrer Beſtrebungen, ſo muß, wie ſchon die Kyrenaiker eingeſehn hatten, all unſre Erkenntniß gleichfalls auf Empfindung und ſinnlicher Wahrnehmung beruhen. Nur konnte Epikur zu ihrer Begründung nicht auf die heraklitiſche Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge zurückgreifen; daß aus ihr auch nicht einmal die Empfindung ſich ableiten läßt, mochte er dem Plato und Ariſtoteles zugeben. Ohngleich befriedigender fand er den Senſualismus bei Demokrit durchgeführt, und ihm ſich anzuſchließen, ward er zugleich durch das Beſtreben veranlaßt, Alles zu beſeitigen was Störung des ruhigen Lebensgenuſſes herbeizuführen drohe, und dazu ſchien ihm erforderlich die Furcht vor all und jeden in unſer Leben eingreifenden höheren Mächten aufzuheben. Demokrit hatte verſucht, ohne irgendwie Zweckurſächlichkeit und die Vorausſetzung einer ſie bedingenden höheren Intelligenz zu Hülfe zu nehmen, die Welt der Dinge aus der Wirkſamkeit lediglich natürlicher Urſachen zu begreifen. Darin fand Epikur ſich mit ihm im Einklang. Wird nicht aber die Seelenruhe auch durch die Annahme einer unerbittlich nothwendigen Abfolge von Urſache und Wirkung, oder unbedingter Vorherbeſtimmung getrübt? fragt er und bedenkt ſich nicht ſie durch Vorausſetzung des in ſie eingreifenden Zufalls zu durchbrechen. Daß er auf die Weiſe den Nerv der Atomiſtik durchſchnitten hatte und folgerecht auf alle Naturerklärung hätte verzichten müſſen, kümmerte ihn wenig; hatte ſie ja an und für ſich keinen Werth für ihn, ſondern ſollte nur einem ihr fremden Zwecke dienen. Zugleich ent-

Digitized by Google

ledigte er ſich der mühſamen Löſung eines ſchwierigen Problems, des Problems, wie doch Zuſammentreffen der gleichmäßig ſenkrecht ſich bewegenden Atome ſtatt finden könne, an welchem Demokrit nicht mit beſtem Erfolge ſich verſucht hatte. Seine Abweichungen von Demokrit in der Begriffsbeſtimmung der Atome ſind ohne Erheblichkeit, und ob oder wie weit er in der Lehre von der ſinnlichen Wahrnehmung und von der Fortbildung derſelben zur Erkenntniß über Demokrit hinausgegangen ſein möchte, müſſen wir hier dahin geſtellt ſein laſſen.

5. Darf uns als letzter Grund der Weltbildung keine nach Zwecken ſchaffende oder ordnende Intelligenz gelten, ſo mußte der Glaube an Weltbildende oder Welterhaltende Gottheit, mochte man ſie in der Einzahl oder Mehrzahl faſſen, beſeitigt werden. Den Glauben zu erſchüttern ſchildert der epikureiſche Dichter mit lebhaften Farben eine Mannichfaltigkeit der Uebel, die dem Walten eines vollkommnen Weſens zu widerſprechen ſcheinen, hebt die Schwierigkeit oder Ohnmöglichkeit hervor, das allgegenwärtige Wirken ſolcher Weſen in der unendlichen Welt zu begreifen und mit der ihnen beizumeſſenden Glückſeligkeit zu einigen, oder die Annahme feſtzuhalten, der Menſch, deſſen Daſein und Wohlſein ſo vielfach gefährdet werde, ſei der Endzweck der Weltbildung. Wiewohl dieſe letztere Beweisführung, wie ſie ſich bei Lucretius findet ([59]) durch entſprechende Worte des Epikurs ſich nicht belegen läßt, ſo kann es doch keinem Zweifel unterworfen ſein, daß ſie der Lehre deſſelben völlig entſprach; ſcheute er ſich ja nicht die Vorſtellung von der Vorſehung als ein zum Schreck von Kindern erſonnenes Märchen zu erklären [60]). Nicht ohne Polemik gegen die Stoiker, verſpottete er auch den Glauben an die Dämonen und an Wahrſagung, gleichwie, wie es ſcheint, die theologiſirende Mythenerklärung und die Mythologie der Stoiker, und führte den Glauben an die Götter der Mythologie auf Furcht vor ungewöhnlichen und Schrecken er-

60) Plut. n. posse suav. vivi sec. Ep. 21 *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν ἐμπίπτουσαν (Ἔμπουσαν) ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* vgl. de def. Orac. 19. Cic. Nat. D. I, 8.

Digitized by Google

regenden Naturerſcheinungen und auf Unwiſſenheit[61]), oder auf Erfindungen der Dichter zurück, über die er darum ſehr gering=ſchätzig ſich äußerte[62]). Gottlos, ſagte er, ſei nicht wer die Götter der Menge verwerfe, ſondern wer die Volksmeinungen auf den Begriff der Gottheit übertrage[63]); denn den Glauben an göttliche Weſen wollte er keineswegs beſeitigen, ſondern nur läutern und den Aberglauben (religio) bekämpfen, der die größten der Uebel zur Folge gehabt ([7]). Das Daſein von göttlichen, übermächtigen Weſen, ſoll die allverbreitete Vorſtellung, oder vielmehr die deutliche Erkenntniß, bezeugen, und die gemeinſame Form dieſer Vorſtellung die Menſchenähnlichkeit dieſer göttlichen Weſen bewähren[64]), die dann in faſt kindiſcher Weiſe näher beſchrieben wird. Sie ſollen unvergänglich und ſelig ſein, mithin nur ein Analogon unſres Leibes, einen ätheriſchen aus den feinſten Atomen beſtehenden Körper haben, daher nicht in der Welt, ſondern in den zwiſchenweltlichen Räumen und in ſeligſter Ruhe wohnen[65]), ja unendlich viele ihrer

---

61) Plut. de orac. 19. — Diog. 115. 135. Sext. adv. Math. VI, 19. Cic. de N. Deor. I, 20.

62) Heracl. Alleg. Hom. c. 4.

63) Epic. b. Diog. X, 123. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16.

64) Epic. b. Diog. 123 *θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.* Ihr zu Grunde ſoll eine allgemeine *πρόληψις* liegen, aber dieſe *πρόληψις* wohl unterſchieden werden von den *ὑπολήψεις ψευδεῖς*, wie die Vorſtellungen der Menge ſie mit ſich führten. ib. 124. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16. ib. 18 a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum; quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? — vgl. de Divinat. II, 17. Sext. Hypot. III, 218 u. A.

65) Epic. b. Diog. 123 *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσαπτε κτλ.* 97 *καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* vgl. 77. 139. Cic. de N. Deor. I, 17. 19. de leg. I, 7. Lucret. II, 646 Omnis enim per se divom natura necessest Immortali aevo summa cum pace fruatur Semota ab nostris rebus seiuncta-

Digitized by Google

ſein, zur Erhaltung des Gleichgewichts (der Iſonomie) gegen die unendlich vielen vergänglichen Weſen[66]). Mit Recht iſt die Annahme beſeitigt worden, Epikur habe im Gottesglauben ſich der Volksmeinung anbequemen wollen, um der Beſchuldigung der Gottesläugnung zu entgehn[67]); wenngleich man wohl fragen möchte, wie es einem verſtändigen Manne mit ſo abenteuerlichen Vorſtellungen von den Göttern habe Ernſt ſein können. Und doch zeugt für den Ernſt derſelben einerſeits die Verpflichtung, welche er kraft ſeiner Kanonik anerkennen mußte, von der allgemeinen Verbreitung des Götterglaubens Rechenſchaft zu geben, andrerſeits das Bedürfniß das Ideal eines völlig befriedigten Daſeins zu veranſchaulichen. Zwar die von ihm bekämpften volksläufigen Vorſtellungen von den Göttern führt er auf Furcht vor Gefahr drohenden Naturereigniſſen und Unkunde ihrer Urſachen, ſo wie auf liſtig erſonnene Mittel zur Beherrſchung der Menge zurück, mußte aber für die allgemeine Verbreitung des Glaubens, in Folge der Principien ſeines Senſualismus, entſprechende Bilder, ſei es daß ſie im Wachen oder im Traume erſchienen, und daraus hervorgegangene Vorſtellungen gelten laſſen, ja dieſe als ſichere Erkenntniß bezeichnen; ſie für einen allgemein verbreiteten Irrthum zu halten, würde jenen Principien widerſprochen haben. Und wie ſehr ihm daran lag das Bild eines völlig befriedigten Daſeins möglichſt ins Licht zu ſtellen, wird ſeine Ethik zeigen.

---

que longe cet. III, 18 Apparet divum numen sedesque quietae, quas neque concutiunt venti cet. V, 146 sqq. VI, 58. vgl. Cic. de Divinat. II, 17. Seneca de Benefic. IV, 4. 19. Cic. de N. D. II, 23 Epicurus monogrammos Deos et nihil agentes commentus est. ib. I, 18 quasi corpus, quasi sanguinem (habet).

66) Cic. de N. D. I, 19. Diog. 139. Ueber die Auslegung beider ſchwierigen St. ſ. Schneider l. l. p. 73 ff. u. Zeller III, 240, 2. auch Phaedri fragm. col. 7. 9.

67) Posidonius b. Cic. de N. Deor. I, 44. vgl. Plut. n. p. suaviter vivi. sec. Ep. 21. 9.

Digitized by Google

C. Die epikureiſche Ethik.

1. Können wir nur um unſre ſinnliche Empfindung wiſſen, iſt ſie daher der Grund aller unſrer Erkenntniß, ſo muß auch unſer Handeln durch ſie bedingt werden. Da nun der Gegenſatz der Luſt und Unluſt alle unſre Empfindungen näher beſtimmt, ſo kann es nicht zweifelhaft ſein daß Luſt das an ſich Anzuſtrebende, Unluſt das an ſich zu Verabſcheuende ſei [68]. Epikur hält dieſe Behauptung für ſo durch ſich ſelber einleuchtend, daß er nur wie zum Ueberfluß auf die Thatſache ſich beruft, die Luſt werde von allen lebenden Weſen als das ihnen Gemäße (*συγγενικόν*), oder als dasjenige angeſtrebt, wodurch ſie ohne Rückſicht auf ein andres dadurch zu Erreichendes, durch ſie ſelber zu dem ihnen angemeſſenen Zuſtand gelangten [69]. Da jedoch unverkennbar die Luſtempfindungen dem Grade und der Art nach verſchieden ſind, ſo müſſen wir zur Erreichung eines höheren und geſicherten Genuſſes, Unluſt uns oft gefallen laſſen und zur Vermeidung einer größeren Unluſt, auf die ſie zur Folge habende Luſt verzichten [70]. Wird nun aber

---

68) Sext. Math. VII, 203 (10). Das Streben nach Genuß ſoll daher auch Geſittung und Staatseinrichtungen, überhaupt alles Schöne und Weiſe hervorgerufen haben, Colotes und Metrodorus b. Plut. in Col. 30.

69) Epic. b. Diog. 128 sq. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν . . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν. . . . ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. κτλ.* vgl. 141. 137. Cic. Fin. I, 7. 9. 14. II, 10. Tusc. V, 33. Sext. Math. XI, 96. Plut. Col. 37. Seneca de Otio sap. 32. Plut. adv. Col. 27. — Stob. Ecl. II, 58 (*τέλος*) *τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλό τι τῆς ἁπάσης ἐπιβολῆς.*

70) Epic. b. Diog. 129 . . *ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας κτλ.* vgl. Cic. u. A. u. u. (68).

Digitized by Google

das Luſtbedürfniß durch das Bewußtſein eines Mangels hervorgerufen, ſo daß wir der Luſt ohne vorangegangenes Unluſtgefühl nicht bedürfen würden, ſo muß, ſchließt Epikur, das befriedigende Gefühl der Schmerzloſigkeit, wenn zum unerſchütterlichen Zuſtand geworden, das Endziel unſrer Beſtrebungen ſein; alſo nicht, wie eine Richtung der Kyrenaiker, die des Theodorus, behauptet hatte, eine durch die einzelnen erregenden Luſtempfindungen zu erreichende Summe des poſitiven Genuſſes, ſondern die Empfänglichkeit für jeden Genuß, der den befriedigten Zuſtand der Ruhe (die *ἡδονὴ καταστηματική*) zu fördern oder wenigſtens nicht zu ſtören im Stande. Er wird als Unerſchütterlichkeit der Seele bezeichnet: erregende Freudigkeit und Wohlgemuthheit ſollen in ihr in ihrer Wirkſamkeit ſich zeigen, als Faktoren in ſie aufgenommen werden[71]). So begreift ſich wie Ep. die Herrſchaft des Geiſtes, die er hier ohngleich entſchiedener als auf dem Gebiete der Erkenntniß anerkennt, als das zu erreichende Ziel, daher als höchſtes Gut die Einſicht, betrachten konnte, und andrerſeits im Einklang mit ſeiner Kanonik, behaupten mußte, daß unmittelbar das an ſich Anzuſtrebende die Luſt ſei, wenn auch als Mittel zur Erreichung jenes höchſten Zwecks; ja daß ein von der Sinnenluſt völlig geſondertes Gut gar nicht denkbar ſei, oder wie Metrodor es ſchroff ausdrückte, daß das Gute ſich auf den Bauch beziehe[72]). Zur Vermittelung

71) Epic. b. Diog. 128 *τούτων γὰρ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.* 136 *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.* 139. 144. 131 *μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.* Lucret. II, 14 O miseras hominum mentes, o pectora caeca! . . . . nonne videre Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut cui Corpore seiunctus dolor absit, menti' fruatur Iucundo sensu, cura semotu' metuque? vgl. Cic. de Fin. I, 11. 13. Plut. non p. s. vivi sec. Ep. 7. adv. Col. 27.

72) Epic. b. Diog. 6. Cic. Tusc. III, 18. de N. Deor. I, 40. de

Digitized by Google

dieſes Gegenſatzes wird hervorgehoben, daß zur Befriedigung der einfachen Lebensbedürfniſſe und zur Erreichung der Schmerzloſigkeit nur Weniges erforderlich ſei [73]), namentlich gleichmüthige Erwartung der Zukunft und Abwendung des Gemüths von erduldeten oder etwa zu erwartenden Uebeln; daher Epikur auch den Rath der Kyrenaiker entſchieden verwarf, zu leichterer Ertragung zukünftiger Uebel die Möglichkeit ihres Eintreffens ſich ſtets gegenwärtig zu halten. Wir ſollen vielmehr der Vergegenwärtigung von Uebeln dadurch widerſtehn, daß wir den Geiſt mit der Erinnerung an die mancherlei vorangegangenen und noch zu erwartenden Luſtempfindungen erfüllen [74]), und uns gegenwärtig erhalten, daß der Grund, der Glückſeligkeit mehr in uns als in den Dingen ſich finde, mit Ueberlegung Mißgeſchick erdulden daher beſſer ſei als ohne Ueberlegung vom Glück begünſtigt zu werden [75]). Sei ja auch die Zu-

Fin. II, 10. — Gegen Timokrates, der nicht zugeben wollte, *omnia quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri*, und der die Liebe zum Vaterlande nicht verläugnen mochte, ſchrieb ſein Bruder Metrodorus, Cic. Tusc. III, 15. de N. D. I, 40. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 16.

73) Epic. b. Diog. 11. 130 *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δ' ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι· καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.* vgl. 131. 133. 140. 144. 146. Stob. Serm. XVII, 23. 30. Aelian. V. H. IV, 13 *ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.* Stob. Serm. XVII, 30. vgl. Seneca Ep. 9. de vita beata 12. Cic. Fin. I, 14. 19. Tusc. V, 9. Lucret. II, 16 (68). vgl. V, 1390. 115.

74) Cic. Tusc. III, 13 Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut quicunque intueatur in aliquod maius animo malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et non opinato malo.

75) Epic. b. Diog. 144 *βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε.* vgl. Stob. Ecl. II, 354. Cic. Fin. I, 19. Metrodorus b. Cic. Tusc. V, 9. 135 *κρεῖττον εἶναι . . εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.* Metrodorus *ἐν τῷ περὶ*

kunſt weder ganz unſer (von unſrem Willen abhängig), noch auch ganz nicht unſer, ſo daß wir weder zuverſichtlich hoffend, noch auch verzagend ihr entgegenzuſehn hätten [76]). Vorzüglich aber ſollen wir bedenken daß der Schmerz theils je intenſiver, von um ſo kürzerer Dauer ſei, und theils durch das Bewußtſein ſeiner mächtig zu ſein, ſich überwinden laſſe, ſo daß der Weiſe ſelbſt auf der Folter ſich glücklich fühlen könnte [77]). Einſicht mit Willenskraft gepaart iſt daher das höchſte Gut. Es zu erreichen oder ihm ſich anzunähern, haben wir auf dem Gebiete des Handelns wie auf dem des Erkennens die auf leeren Vorſtellungen beruhenden Begehrungen zu beſeitigen, daher die natürlichen von den unnatürlichen, und unter erſteren wiederum die auf wirklichem Bedürfniß beruhenden nothwendigen von den nicht nothwendigen zu unterſcheiden, und letzteren keinen Werth beizulegen, den ſie nicht haben [78]). Lucretius wird

---

τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμῖν αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, b. Clem. Alex. Strom. II, 417.

76) Epic. b. Diog. 127 *μνημονευτέον δ' ὡς τὸ μέλλον οὐθ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτ' ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.*

77) Epic. b. Diog. 140 *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, . . . αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.* vgl. 140. Cic. Fin. I, 15. — Id. ib. robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore et mortem contemnit. Diog. 117 sq. Cic. Tusc. V, 26. Seneca Epist. 66. Plut. n. p. suav. vivi s. Ep. 3. — Kurz vor ſeinem Tode und unter den heftigſten Schmerzen ſchrieb Epikur (b. Diog. 22) *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.* vgl. Cic. Fin. II, 30. Tusc. II, 7. Seneca l. l. Plut. n. p. s. vivi sec. Ep. 3 u. A.

78) Epic. b. Diog. 127 *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* ib. 149 werden als natürliche und nothwendige bezeichnet *αἱ τὰς ἀλγηδόνας ἀπολύουσαι* (Lucret. II, 21 quae demant cunque dolorem), als natürliche und nicht nothwendige *αἱ ποικίλλουσαι μόνον τὴν ἡδονήν*, als weder nothwendige

Digitized by Google

nicht müde, mit ſittlicher Entrüſtung über die Verderbtheit ſeiner Zeit, zu zeigen, wie in der Unerſättlichkeit der Begierden der Menſch zu wahrem Lebensgenuß nicht zu gelangen vermöge, wie er in Bangen und Verlangen, in eitelen Hoffnungen und Befürchtungen ſich verzehre, von Furcht und Begierde beherrſcht werde, wie die Furcht vor dem Tode keine Freude ungetrübt laſſe, und verbunden mit ungezügeltem Verlangen nach den Gütern des Lebens, zu den furchtbarſten Verbrechen führe und dem Genuß eingebildeter Güter Hohn ſpreche[79].

2. Solche Betrachtungen konnten ein edles Gemüth, wie das des Dichters, wohl veranlaſſen einer Lehre ſich anzuſchließen, welche, wenn auch weit entfernt die höhere Beſtimmung des Menſchen anzuerkennen, doch zeigte wie der Grund der drückendſten ſeiner Uebel in ihm ſelber liege und er durch Selbſtbeherrſchung ihnen zu begegnen vermöge. Selbſtbeherrſchung aber kann nicht beſtehn ohne

---

noch natürliche, das Streben nach Ruhm aufgeführt, doch auch von den natürlichen und nicht nothwendigen manche auf *κενὴ δόξα* oder *κενοδοξία* zurückgeführt. vgl. Cic. Fin. I, 13. Tusc. V, 33. Von der zweiten Art heißt es: obscoenas voluptates... forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet: omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit. vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Ep. 3.

79) Lucret. V, 1428 Ergo hominum genus in cassum frustraque laborat Semper et in curis consumit inanibus aevom. vgl. II, 14. — III, 1080 Sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Cetera: post aliud, cum contigit illud, avemus, Et sitis aequa tenet vitai semper hiantis. — V, 1149 Inde metus maculat poenarum praemia vitae. III, 37 Et metus ille . . . Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit. — ib. 63 . . haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur. — ib. 59 Denique avarities et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transscendere fines Iuris cet. ib. 87 Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus Interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam Quae pueri cet. vgl. die oben (51) angeführte Abhandlung Reiſackers.

Digitized by Google

Anerkennung einer die Begierden beherrſchenden Gewalt der Einſicht[80]), und um dieſe Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne ſeinen Standpunkt zu verlaſſen, hervorheben daß die ſinnliche Luſt von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geiſtige Luſt zur Herrſchaft über die ſinnliche berufen ſei, ſofern ſie, im Unterſchiede von letzterer, theils die gegenwärtige Luſt durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu ſteigern, theils die gegenwärtige Unluſt zu überwinden vermöge und ſo rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* ſtatt des *ἥδεσθαι*)[81]), wogegen denn auch die geiſtigen Leiden ſchmerzlicher und dauernder als die ſinnlichen ſeien[82]).

Hat nun auch das epikureiſche Princip vor dem derjenigen Kyrenaiker, die das höchſte Gut als Summe poſitiver Genüſſe faßten, inſofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke u. ſ. w. erreichbar ſein könnte: ſo würde die poſitive Durchführung deſſelben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den ſich darbietenden Genüſſen treffen, wenn

---

80) Lucret. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. vgl. 1430. — Epic. b. Diog. 132 . . *νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος (τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον). τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.*

81) Cic. Tusc. V, 33 omniaque, iucunda quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen; quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animum et praesentem percipere pariter cum corpore, et prospicere venientem, nec praeteritam praeterfluere sinere cet. vgl. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 5 *καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον, ὥς φησι, τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.* vgl. c. 3 u. Epic. b. Diog. 136 (71).

82) Epic. b. Diog. 137 *ὁ δὲ* (Epikur, im Gegenſatz gegen die Kyrenaiker) *τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*

Digitized by Google

nicht jene unerſchütterliche Seelenruhe bereits erreicht wäre? die dürftigen Unterſcheidungen können ohnmöglich dazu hinreichen. Daher denn auch Epikur, gleich den Stoikern, zur Ausbildung eines Ideals des Weiſen ſeine Zuflucht nimmt, aber dadurch mit ſeiner Grundvorausſetzung in Widerſtreit geräth, der zufolge unſer Erkennen wie Handeln lediglich durch die Empfindung (das *πάθος*) beſtimmt werden ſoll, ſo daß alle unſre Einſicht in ihr wurzele und über ſie nicht hinausreiche. Die Unterſcheidung von Seele und Geiſt kann nicht ausreichen, da letzterer alles ihm eigenthümlichen Inhalts beraubt iſt. Woher ſoll der Geiſt zur Beherrſchung der Sinnlichkeit die Kraft entnehmen, wenn er ohne allen eigenthümlichen Inhalt iſt? Epikurs Polemik gegen die Apathie der Stoiker konnte daher nur darauf beruhen daß dieſe dieſem Begriff die lebendigen Wurzeln entzogen, auf welchen ihrer Lehre zufolge unſer geiſtiges Bewußtſein beruhen ſollte[83]; und eines ähnlichen Fehlers machte er, nur in andrer Weiſe, ſich ſelber ſchuldig. Sagen wir daher lieber, ein die Folgerichtigkeit ſeines Syſtems durchbrechendes ſittliches Bewußtſein habe in der Unterſcheidung von Seele und Geiſt und in dem Ideal des Weiſen ſich geltend gemacht und eben damit das Syſtem mit dem natürlichen ſittlichen Gefühl ſich wiederum in Einklang geſetzt, ſo daß Lukretius die Qualen des Schuldbewußtſeins in einer Weiſe beſchreiben konnte[84]), die über das Bedauern, falſchen Vorſtellungen ſich hingegeben zu haben, weit hinausreicht.

3. Aehnlich verhält ſichs mit der epikureiſchen Tugendlehre und mit manchen Aeußerungen über ſittliche Verhältniſſe. Frei-

---

83) Plut. non p. s. vivi sec. Epic. 20 *τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν (λέγουσιν), ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης.* Gegen die Stoiker waren auch wohl Epikurs W. gerichtet (b. Diog. 136) *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.*

84) Lucret. III, 1016 . . Quae tamen (die Strafen der Unterwelt) etsi absunt, at mens sibi, conscia factis, Praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis cet.

Digitized by Google

lich ſollen die Tugenden, als Mittel zur Verwirklichung der Glück=ſeligkeit, keinen Werth an ſich haben, jedoch untrennbar mit dieſer verbunden ſein. Der Vernünſtigkeit (*φρόνησις*) mußte die erſte Stelle angewieſen werden; nur ſie vermag uns von eitlen Begierden und Hoffnungen zu befreien, den Schmerz ertragen zu lehren und zu heiterem naturgemäßen Leben zu führen[85]). Ihr ſchließen die Beſonnenheit und Tapferkeit ſich an, die, wie es ſcheint, den Leh=ren der Weisheit die nachhaltige Kraft der Gewöhnung verleihen ſollen. Nicht minder ſoll die Gerechtigkeit unſre Beziehungen zu den Göttern und Menſchen feſtſtellen und uns gegen die Folgen der Ungerechtigkeit ſichern[86]). Bei dieſer Abhängigkeit der übrigen Tugenden von der Weisheit mochte Epikur eingehendere Beſtim=mungen über dieſelben für überflüſſig halten. Um ſo lieber aber ergeht er ſich in Schilderungen des vollkommen in ſich befriedigten Lebens des Weiſen. Durch die unerſchütterliche Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugungen lebt er unter allen Verhältniſſen glücklich, weiß die Gewalt der Begierden und Leidenſchaften zu bemeiſtern, überall das Richtige in rechter Art zu thun, dankbar und mitleidig zu ſein, ohne in ſeiner Ruhe ſich ſtören zu laſſen. Unter allen Ver=

---

85) Diog. 138 *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τεχνὰς δεῖ αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτὰς κτλ.* Epic. b. Plut. adv. Col. 17 *ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενάς, καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.* Cic. Fin. I, 13. Seneca Epist. 85 Epicurus quoque iudicat, qui virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus. — Epic. b. Diog. 140 *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.* vgl. 132. 138. Cic. Fin. I, 16. 19. Tusc. V, 9. Sen. Ep. 85. 33. de vita beata 12.

86) Epic. bei Diog. 132 sqq. vgl. Cic. Fin. I, 13. 19. — ib. 14 temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, rationem ut sequamur, monet. Nec enim satis est indicare quid faciendum non faciendumve sit; sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. — ib. 15. vgl. Diog. 120. — Epic. b. Diog. 144 *ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.* Cic. Fin. I, 16.

Digitized by Google

hältniſſen glücklich, wandelt er wie ein Gott unter den Sterblichen, der Gewalt des Schickſals entzogen, der Unverlierbarkeit ſeiner Weisheit ſicher, und daß ſie durch Zeitdauer weder vermehrt noch vermindert werden könne[87]). So ſehen wir, wie Ep., gleich den Stoikern, durch maßloſe Ueberhebung die Blößen ſeiner Theorie ſich ſelber verbirgt.

4. Dieſelbe Geſinnung findet ſich in den einzelnen vom Ep. aufbehaltenen Mahnungen und Vorſchriften. Von eigentlicher Pflichtenlehre kann bei ihm nicht die Rede ſein; möglichſt ruhiger Lebensgenuß iſt das von ihm angeſtrebte Ziel; was den fördert, ſei es ſinnlicher oder geiſtiger Genuß, wie der der Kunſt, iſt anzuſtreben, ſoweit er den inneren Gleichmuth und die Herrſchaft über uns ſelber nicht bedroht[88]). Das ihm zuträgliche Maß des Genuſſes muß jeder ſelber beſtimmen; allgemeine Maßbeſtimmungen verſucht Epikur nicht aufzuſtellen; er warnt nur einerſeits vor den ſich ſtets ſteigernden Verlangen und Begehren, und vor falſcher

87) Cic. Fin. I, 19. Tusc. V, 27. 28. — Epic. b. Diog. 135 *ζήσῃ δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐθὲν γάρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.* vgl. Stob. Serm. XVII, 30. Seneca Ep. 25. — Diog. 117 *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα.* Epic. b. Diog. 126 *ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται.* 145 *ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.* vgl. Cic. Fin. I, 19. Seneca Ep. 8 philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Diog. 121 *μόνον δὲ τὸν σοφὸν ὀρθῶς περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι.* ib. Menag. Plut. ad. Col. 19 *μηδὲν ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι μηδένα πλὴν τὸν σοφόν.* Viele ähnliche überſchwengliche Worte über die Weisheit bei Gaſſendi und Menagius zum Diog. L. ll. ll.

88) ob. Anm. 85. Diog. 118. Nur das leidenſchaftliche Haſchen nach Sinnengenuß und ſoweit er ſich durch ſchlimme Folgen rächt, ſoll vermieden werden. Ebenſo die Sorge um Erlangung von Mitteln für denſelben, ſofern ſie dem Genuß des nur einmal uns vergönnten Lebens entgegentritt, Epik. u. Metrodor. b. Stob. Serm. XVI, 28. 20. vgl. Diog. 120. 121. — ib. 121.

Digitized by Google

Schätzung deſſen was Genuß gewähren ſoll, andrerſeits vor der die Thätigkeit abtödtenden Apathie (88). Die Nothwendigkeit der Staatsgemeinſchaft erkennt er an, jedoch nur ſoweit ſie Schutz gewähre, mithin gegen Störung des Lebensgenuſſes ſichere[89]); und das ſcheint ihm die monarchiſche Verfaſſung am ſicherſten zu erfüllen. An den Staatsgeſchäften ſich zu betheiligen will er nur ſolchen verſtatten, die ihr Uebermaß an Kraft nicht beſſer zu verwenden oder gegen Erduldung von Unbilden ſich nicht anderweitig zu ſichern wiſſen[90]). Gegen Fremdherrſchaft ſcheint ſich ſein Gefühl nicht geſträubt zu haben, wiewohl der Nationalſtolz des Griechen in ihm noch nicht erſtorben war[91]). Von der höheren Bedeutung des Staates hatte er keinen Begriff und daher wohl auch nicht den Trieb an einer Staatslehre ſich zu verſuchen. Auch die Naturbeſtimmtheit des Familienlebens wollte er nicht anerkennen und ſich ihm nur ſoweit fügen, ſoweit es ohne zu große Beläſtigung geſchehen könne[92]). Ohngleich mehr Sinn zeigte er für das perſönliche Verhältniß der Freundſchaft, und wenngleich er es, ſei-

89) Stob. Serm. LIII, 139 *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.* vgl. Colotes b. Plut. adv. C. 30 u. 31. Daß die Menſchen durch *φυσικὴ κοινωνία* unter einander verbunden ſeien, wollte er nicht zugeben, Epictet. Diss. II, 20, 6, und ebenſo wenig Naturbeſtimmtheit des Rechts: nur Furcht vor Strafen beſtimme den beſtehenden Geſetzen, ſo lange ſie beſtehen, ſich zu fügen. Diog. 150 sqq. Seneca Ep. 97. Plut. adv. Col. 34. So führt auch Lucretius V, 1150 sqq. die Entſtehung der Staaten auf das Bedürfniß gegenſeitiger Sicherung zurück.

90) Epic. b. Diog. 140. — Seneca de Otio sap. 30. Plut. tranq. anim. 2.

91) Metrodor. b. Plut. adv. Col. 31 *οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σώζειν κτλ.* — Epikur wollte den Griechen die Philoſophie vorbehalten, Clem. Alex. Strom. I, 302 extr. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἔμπαλιν ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι.* vgl. Diog. 117.

92) Diog. 119. Lucret. V, 1009 sqq. Plut. adv. Col. 34. vgl. Epict. Dissert. I, 23, 3. II, 20, 20. — Metrodorus verſpottet die Geſetzgeber und Urheber von Staatstheorien, Plut. adv. Col. 33. Id. non p. s. vivi sec. Epic. 3.

Digitized by Google

ner Grundanſicht gemäß, doch wiederum als ein Mittel betrachtete, den ſelbſtigen Genuß zu ſteigern, ſo ſuchte doch ein Theil der Schule ihr eine höhere Bedeutung abzugewinnen, indem man hervorhob, daß die Freundſchaft ihren Zweck nur in dem Maße erreiche, in welchem die Freunde einander nicht minder als ſich ſelber liebten, und daß das auch von dem Weiſen ſtillſchweigend anerkannt werde[93]). Auch Epikur ſelber bezeichnet die Freundſchaft als das höchſte der Lebensgüter, für welches der Weiſe die größten Schmerzen und ſelbſt den Tod zu erdulden bereit ſein müſſe. Ebenſo erklärte er ſich nur darum gegen Gütergemeinſchaft, weil ſie unter Freunden ſchon an ſich ſtatt finde[94]). In der That ſcheint ſich auch dieſe höhere Auffaſſung der Freundſchaft im Leben der Epikureer bewährt zu haben, wenngleich die Grundanſicht darin ſich wiederum Bahn gebrochen haben mag, daß ſie durch gegenſeitige Schmeichelei die Freundſchaft zu würzen ſuchten[95]). Doch wollen wir nicht verkennen daß ein natürliches ſittliches Gefühl auch in dem Rathe, ausgezeichnete Männer ſich zu Vorbildern zu wählen, ſowie in der Uebung und Empfehlung der Milde und des Mitleids, auch in dem Worte ſich unverkennbar zeigt, daß es höheren Genuß gewähre Wohlthaten zu erweiſen als zu empfangen[96]). Vor der Härte und Liebloſigkeit ſittlicher Anforderungen, wie wir ſie bei den Stoikern nicht ſelten finden, wurden die Epikureer durch das bei ihnen ſtattfindende Vorwalten des Gefühlslebens geſichert.

5. Wie wenig auch die epikureiſche Schule weitere Ausbildung des Syſtems ſich angelegen ſein ließ, ſo ſcheint doch ſchon früh

93) Epic. b. Diog. 148. vgl. Diog. 120. Seneca Ep. 9. Cic. Fin. I, 20. — Cic. ib.

94) Epic. b. Diog. 148. vgl. Seneca Ep. 29 u. 11. — Plut. adv. Col. 8. — Diog. 11.

95) Cic. Fin. I, 20. II, 25. Plut. n. p. suav. vivi sec. Ep. 15. 16. adv. Col. 17. Diog. 5.

96) Seneca Ep. 11. 25. — Diog. 118. 121. vgl. 9 sq. Cic. Tusc. II, 19. Fin. I, 25. — Plut. non p. suav. vivi sec. Ep. 15. vgl. Seneca Ep. 85 Sed ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum; Metrodorus certe ait, solum sapientem referre gratiam scire. vgl. Diog. 118.

Digitized by Google

eine rechte und linke Seite in ihr auseinander getreten zu ſein, ſofern die Einen die Konſequenzen des Grundſatzes ungeſcheut zogen, die Andren ſie zu bemänteln oder zu ermäßigen ſuchten. Zu erſteren gehörte der von Epikur hochgehaltene und vor ihm geſtorbene Metrodorus, zu letzteren deſſen Bruder ([72]). Auch ſonſt finden ſich einige Spuren der Abweichung von der Strenge des Princips ([93]). Im Uebrigen erhalten wir nur ein dürres Namenverzeichniß der einander folgenden Schulhäupter: Hermachus, Polyſtratus, Dionyſius, Baſilides. Von den darauf folgenden zehn bis auf Auguſtus werden nur Protarchus, ſein Schüler Demetrius der Lakonier, Diogenes aus Tarſus, und als Epikureer (wir wiſſen nicht, ob unter ihnen auch Schulhäupter), außer dem Schüler Epikurs Kolotes, charakteriſirt durch Plutarchs gegen ihn gerichtete Schrift, die beiden Ptolemäus aus Alexandria, der weiße und ſchwarze, Diogenes aus Seleukia, Lyſias aus Tarſus, Apollodorus und ſein Schüler Zeno aus Sidon genannt [97]). Selbſt von dem vorzüglich hochgehaltenen ſchreibſeligen Metrodorus erfahren wir nur wenig Erhebliches. Allerdings iſt uns mit den Schriften dieſer Männer die Kenntniß der Art verloren gegangen, wie ſie angreifend und vertheidigend gegen ältere und neuere philoſophiſche Theorien ſich verhielten; doch iſt der Verluſt nicht hoch anzuſchlagen, wenn ihre Polemik nicht eine eindringlichere war als die des Kolotes, ſoweit Plutarch uns Kunde davon gibt. Dagegen eröffnen uns die herkulanenſiſchen Rollen Einblick in die griechiſche Literatur der Epikureer, wie ſie um die Zeit Cicero's durch Phädrus und Philodemus vertreten ward; und ſo viel erſehen wir aus den allerdings ſehr lückenhaft uns erhaltenen Büchern, daß eine traurigere Popularphiloſophie kaum jemals beſtanden haben mag. Philodemus, der in ſeiner Zeit hoch gehalten und als erotiſcher Dichter gerühmt ward, handelt von der Rhetorik, die ſchon Plato u. A. als ſchlechte Kunſt (*κακοτεχνία*) bezeichnet hatten [98]), von Oekonomik,

97) ſ. das wohl noch zu ergänzende und zu berichtigende Verzeichniß bei Gassendi de vita et morib. Ep. II, 6.

98) Sext. Math. II, 12. vgl. Diog. 13. Dion. de comp. verb. c. 24. —

von einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengeſetzten Laſtern, indem er in ſchildernder Weiſe von den epikureiſchen Lehren Anwendung macht. In ähnlicher Art ſucht er in den Charakteren der homeriſchen Iliade die Vortheile der Tugend und Nachtheile des Laſters nachzuweiſen [99]), und ſoll in einer andren gegen die Stoiker

---

Philodemi de Rhetorica lib. quartus, edidit Leonardus Spengel (in den Abhandl. der philoſoph. philol. Klaſſe der k. Bayerſchen Akademie der Wiſſenſchaften III, 1. 1840). Rhetorica ex Herculanensi papyro lithographico Oxonii excisa (lib. IV, es kommen hinzu zwei rhetoriſche zuerſt von Scotti Neapol. 1832 herausgegebene Bücher.) restituit cet. E. Gros. Paris. 1840. Das erſte unter dieſen Büchern, das vierte der Rhetorik, geht in einige Einzelheiten der ſpäteren griechiſchen Rhetorik ein und enthält einzelne Angaben aus oder über Demetrius Phalereus, Hieronymus, Kalippus u. A.; in den beiden andren finden ſich faſt nur weitſchweifige Betrachtungen über die Werthloſigkeit der Rhetorik wie überhaupt, ſo für Politik, — und Erhebung der Philoſophie über beide.

99) *Ἀριστοτέλους οἰκονομικός, ἀνωνύμου οἰκονομικά, Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, coniuncta edidit et adnotationem adiecit Carol. Goettlingius, Ienae 1830. Philodemus' Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmuth ꝛc. griech. und deutſch von J. A. Hartung. Leipzig 1857. Der Oekonomikos enthält Einreden gegen die xenophontiſch-ſokratiſche Oekonomik und gegen die des Theophraſt (wahrſcheinlich diejenige, deren Abſchnitt uns unter Ariſtoteles' Namen erhalten iſt, ſ. Schömann's Greifswalder Sommerprogramm v. J. 1839); demnächſt Erörterungen über das Verhalten des Philoſophen oder Weiſen bei dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens, ganz im Sinne der Epikureer, namentlich des Hermachus. — Auch die Abhandlungen über die Muſik (Herculanensium voluminum tom. I., im Auszuge deutſch v. Ch. G. von Murr, Berlin 1806) und *περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ λαῷ* (Oxf.) ſowie *περὶ ποιημάτων*, nach dem Oxforder Steindruck, von Friedr. Dübner (Philologis Gothae conventum agentibus, Paris. 1840) betrachten ihre Gegenſtände lediglich vom Standpunkte der epikureiſchen Ethik, jedoch die mythologiſchen mit Charakterzeichnung homeriſcher Helden. — Dem Inhalte nach ſind erheblicher die Bruchſtücke aus dem Werke über die Tugenden und Laſter (ſ. oben). So wird das Bild des Hochmuths (*ὑπερηφανία*) in der Weiſe der theophraſtiſchen Charaktere gezeichnet und werden ihm zur Seite geſtellt und von ihm, wie unter einander unterſchieden die Charaktere des

Digitized by Google

gerichteten Schrift[100]) und im Gegenſatz gegen die Volksvorſtellungen, die Maße der Körper der Götter, ihre Nahrung, ihre Wohnungen und Hausgeräthe, die Gegenſtände ihrer Unterhaltung, ihre Sprache (denn die muß ihnen zukommen, nicht aber Schlaf) erörtern und die Zurückführung derſelben auf die Geſtirne beſeitigen. Auch Phädrus[101]) eifert gegen die Annahme der Stoiker, daß die

---

Hochſinnigen (der *μεγαλοψυχία*), des Selbſtiſchen (*αὐθάδης*), des ſeine Meinungen für die allein richtigen haltenden (*αὐθέκαστος*), des Allwiſſers (*παντειδήμων*), des Scheinheiligen (*σεμνοκόπος*), des ſcheinbar Beſcheidenen (*εἴρων*), des Wegwerfenden (*εὐτελιστής*) und des Vernichtenden (*οὐδενωτής*). Es wird gezeigt, wie ſie ſich ſelber ſchaden und ihren Zweck verfehlen. Vorzüglich die Charaktere des Ariſto ſcheint Philodemus vor Augen gehabt zu haben. — Cicero nennt Tusc. II, 35 extr. Philodemus, nebſt dem Syro: quum optimos viros, tum doctissimos homines. In der Rede in Calpurn. Pison. 29 bezeichnet er ihn, ohne ihn zu nennen, als Graecus facilis et valde venustus . . . non philosophia solum sed caeteris etiam studiis . . . perpolitus. Poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius. Auch Horatius, Sat. I. 2, 120, erwähnt ſeiner ehrenvoll; vgl. das ihm zugeſchriebene Epigramm bei Jacobs II, 72. Athenäus X, 445, a führt von Philodemus, nicht Philomneſtos, wie eine andre Lesart beſagt, eine Schrift *περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως* an; auch Diog. 3 beruft ſich auf *Φιλόδημος . . ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως.*

100) *περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς.* Ich habe die Abhandlung nicht ſelber geſehn und berichte nach den Ausſagen eines Artikels im Edinburgh Review v. 1862.

101) *περὶ φύσεως θεῶν.* Daß Phädrus der Verfaſſer ſei, iſt höchſt wahrſcheinlich, ſ. Phaedri Epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum a Chr. Petersen, Hamburgi 1833. Das Bruchſtück erhält einige Bedeutung durch die darin enthaltenen Angaben über die ſtoiſchen Deutungen der Götterlehre, entlehnt aus den Schriften des Chryſippus und des Diogenes von Babylon. Phädrus wird wiederholt als Freund Marcus Piſo's und als ſein eigner vom Cicero angeführt (ad Famil. XIII, 1. de Fin. V, 1. vgl. Philipp. V, 5), und ihm ſcheint Cicero in der Darſtellung der epikureiſchen Lehre, namentlich in den Büchern von den Göttern, ſich angeſchloſſen zu haben, vgl. Kriſche's Forſchungen S. 366 ff. In den neuerlich erſchienenen Heften: Her-

Digitized by Google

(wahre) Gottheit mit dem All zuſammenfalle und die Mehrheit der Götter auf die Elemente und Naturkräfte zu beziehn ſei. Bewandert in der Literatur, auch der poetiſchen, ſind beide Epikureer, und ſo auch dieſe ihre Bücher von einiger Wichtigkeit für die Geſchichte der Literatur. Aber wie verkommen mußte die Zeit ſein, in der man faſt ein Tauſend ſolcher Schriften aufſpeicherte; mehr Nahrungsſtoff enthält denn doch ſelbſt unſre Romanenliteratur. Und wie unendlich erhebt ſich Lukretius über ſeine epikureiſche Zeitgenoſſen; freilich auch nicht wenig über die römiſchen Großen, die bei Cicero das epikureiſche Lehrgebäude vertreten. In Rom zählte das epikureiſche Syſtem eine Anzahl ehrenwerther Männer zu ſeinen Anhängern; außer dem L. Torquatus und K. Vellejus, den Vertretern der epikureiſchen Lehre bei Cicero, ſeinen vertrauten Freund, Pomponius Attikus, K. Kaſſius, K. Trebatius u. A. Vorzüglich Phädrus ſcheint auf ſie eingewirkt zu haben. Auch zur Zeit der Antonine und ſelbſt des Ambroſius, war die Schule noch nicht erloſchen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr beſſer und ausführlicher, als von irgend einer andren, mit unverkennbarer Vorliebe.

---

culanensium voluminum nova collectio, Napoli 1861 sq., die lediglich den Text der ſeit lange geſtochenen Tafeln enthalten, finden ſich neue Bruchſtücke des Werkes des Philodemus *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, und doch wohl dazu gehörig: *περὶ ὀργῆς, περὶ κολακείας* (fasc. 1. 2. 3) und neben einigen unbezeichneten Fragm., *πραγματεῖαι* und *πρὸς τοὺς* . . (fasc. 3 u. 4). Alle dieſe Bruchſtücke harren noch ihres Entzifferers und Erklärers.

Zweiter Abſchnitt.

Die Stoiker.

I. Zeno und die Anfänge der Stoa.

Die Gegenfüßler der Epikureer und doch gleich ihnen, der von platoniſch-ariſtoteliſcher Forſchung ſich abwendenden Periode der Philoſophie angehörig, waren die Stoiker; ächte Sokratiker inſofern allerdings, daß ſie im Anſchluß an die Kyniker, im ſittlichen Handeln, nicht in irgend welchem Wohlergehn, das an ſich Anzuſtrebende, d. h. die wahrhaft und ausſchließlich befriedigende Lebensbeſtimmung finden zu können überzeugt waren. Die Licht- und Schattenſeite dieſer Richtung ſcheint ſich ſchon in ihrem Urheber beſtimmt ausgeſprochen zu haben, wenngleich ſie ihre wiſſenſchaftliche Ausbildung erſt durch die ſich an einander ſchließenden Beſtrebungen ſeiner Nachfolger erhielt.

Zeno, der Sohn des Mnaſeas aus Kition, einer urſprünglich von Phönikiern gegründeten griechiſchen Stadt der Inſel Kypros [1]), ſoll ſchon früh durch ein ihm zu Theil gewordenes Orakel

---

1) Mnaſeas wird Zeno's Vater von der Mehrzahl der Berichterſtatter genannt; andre ihm beigelegte Namen ſind zweifelhaft, ſ. Monag. zu Diog. L. VII, 1. — Ueber Kition ſ. Strabo XIV, 6. Wiewohl ältere Stoiker, wie Perſäus und Chryſippus, einzelner Lebensverhältniſſe Zeno's erwähnt und Apollonius der Tyrier, etwas älter als Strabo, und Antigonus Karyſtius (Athen. VIII, 345, d) ausführlicher, wie es ſcheint, davon gehandelt hatten, ſo laſſen ſich doch nur wenige Thatſachen mit Sicherheit feſtſtellen.

Digitized by Google

auf Philoſophie hingewieſen [2]), ſich ihr ganz gewidmet haben, nachdem er durch einen in der Nähe des Piraeeus erlittenen Schiffbruch, zwei und zwanzig oder nach Andren dreißig Jahre alt [3]), ſich veranlaßt geſehn nach Athen überzuſiedeln. Mag er ſeine Habe im Schiffbruch eingebüßt haben, oder, was ohngleich unwahrſcheinlicher iſt, im Beſitz eines fabelhaften Vermögens von 1000 Talenten geblieben ſein [4]), — ſeine Mäßigkeit und Bedürfnißloſigkeit war ſprichwörtlich geworden [5]), und bewundernde Anerkennung derſelben ſcheint ſelbſt im Spotte der Komiker durch [6]). Wenn auch urſprünglich ſein ſchwächlicher Körper zu Abhärtung und einfacher Lebensweiſe ihn beſtimmt haben ſollte [7]), ſo ſcheint doch das Beſtreben durch Unabhängigkeit von Bedürfniſſen der Selbſtändigkeit ſich zu verſichern, frühzeitig hinzugekommen zu ſein und ihn zum Krates geführt zu haben, dem er aber nur mit zwiefachem Vorbehalte ſich anſchließen konnte; denn weder mit der der Sitte Hohn ſprechenden Lebensweiſe der Kyniker vermochte er ſich zu befreunden, noch mit ihrer Nichtachtung freier und umfaſſender Wiſſenſchaft [8]). Doch ſcheint er noch unter ihrem Einfluſſe ſeine Theorie vom Staate verfaßt zu haben [9]). Wann er ſich gegen die Abmahnung des Krates, zum Megariker Stilpo gewendet [10]), erfahren wir nicht, und ebenſo wenig Eingehendes über das Verhältniß zu

---

2) Nach Apollonius bei Diog. VII, 2. vgl. Suidas s. v.

3) Diog. ib. — Persaeus ib. 28, er ſei zwei und zwanzig Jahre alt nach Athen gekommen.

4) Die verſchiedenen Nachrichten von Zeno's Schiffbruch ſ. bei Diog. 2. 4. 5. vgl. die von Menagius zu Diog. 4 angeführten St. des Seneka und Plutarch. Ueber ſeine Vermögensverhältniſſe ib. 5. 13.

5) Diog. 27 *τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος.* vgl. ib. 28.

6) Diog. 23. Clem. Al. Strom. II, 177 extr.

7) Diog. 26.

8) Diog. 3. 17. 22.

9) ib. 4. vgl. *τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν (τὴν πολιτείαν) γεγραφέναι.* Sie war zunächſt gegen Plato's Politie gerichtet. Plut. de Stoic. rep. 8 *ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν.*

10) Diog. 2. 24. vgl. II, 114.

Digitized by Google

ſeinen beiden andren megariſchen Zeitgenoſſen, Diodorus Kronus und Philo einerſeits und zu den Akademikern Xenokrates und Polemo andrerſeits [11]). Nur aus der Logik der Stoiker erſehen wir, daß ſie in ihr ohngleich mehr den Megarikern als den Peripatetikern ſich näherten. Nach vollendeten Lehrjahren — eine unverbürgte Nachricht dehnt ſie auf zwanzig Jahre aus [12]) — eröffnete er ſeine Schule, für die er bereits vorher Anhänger gewonnen haben mußte, in der durch Polygnots Malereien ausgeſchmückten Halle (Stoa Poikile), die früher ein Sammelort der Dichter geweſen war [13]). Von ihr wurden ſeine Schüler, früher Zenonier genannt, als Stoiker bezeichnet, gleichwie vorher die in dieſer Stoa ſich verſammelnden Dichter geheißen hatten und ſpäter wahrſcheinlich die Grammatiker hießen, die eben daſelbſt verkehrt haben ſollen [14]). Zu den warmen Verehrern Zeno's gehörte König Antigonus Gonatas von Makedonien; denn wenn auch der auf eine vom Zeno abgelehnte Einladung des Königs bezügliche Briefwechſel das Machwerk eines ſpäteren Rhetors iſt, ſo doch nicht Grund ein zwiſchen beiden ſtatt gefundenes und durch Perſäus und Philonides, Schüler Zeno's und Begleiter des Königs, unterhaltenes Verhältniß zu bezweifeln [15]). Auch die Aufmerkſamkeit des Ptolemäus von Aegypten ſoll er auf ſich gezogen haben [16]). Ohngleich ehrenvoller aber iſt das Vertrauen und die Verehrung, welche die Athener zu ihm dem Fremden hegten; denn mag auch die bekannte Erzählung, ſie hätten bei ihm als dem vertrauenswürdigſten die Schlüſſel der Burg niedergelegt, ſpätere Erfindung ſein, die Aechtheit des Volksbeſchluſſes zu bezweifeln, dem zufolge ihm ein goldner Kranz und öffentliches Begräbniß im Keramikos zuerkannt ward, weil er die ſich ihm anſchlie-

11) Diog. 16. 25. — 2. 35. Suid. s. v. Cic. Acad. I, 9.

12) Diog. 4. vgl. 2.

13) Eratoſthenes bei Diog. 5. ib. Menag.

14) Diog. l. l. Hesych. s. v.

15) Diog. 6. 17 sqq. ib. Aldobrandin. — vgl. Diog. 6. 13. 15. 36. Arrian. Epict. II, 13. Simpl. in Epict. c. 51. Aelian. V. H. IX, 26.

16) Diog. 24. Doch iſt in Bezug auf dieſelbe Geſchichte bei Stob. Serm. XXXIII, 10 von Geſandten des Antigonus die Rede.

Digitized by Google

ßenden Jünglinge durch ſeine Lehre und ſein dieſer entſprechendes Leben auf den Weg der Tugend und Beſonnenheit geführt habe, ſcheint nicht Grund vorhanden zu ſein[17]. Das atheniſche Bürgerrecht ſoll er abgelehnt haben, um ſeiner ihn gleichfalls hochehrenden Vaterſtadt nicht untreu zu werden[18]. Im Uebrigen werden aus ſeinem Leben nur einzelne, zwar theilweiſe den Schriften des Perſäus, Kleanthes und Chryſippus entlehnte, aber wenig charakteriſtiſche Züge angeführt[19]. Aus ihnen ergibt ſich, daß er ernſten, wenn auch nicht finſtern Gemüthes, der großen Menge ſich zu entziehen, nur mit zwei oder drei Freunden zu luſtwandeln und in Unterſuchungen ſich zu vertiefen geliebt habe, ausführlichen und geſchmückten Reden abgeneigt geweſen ſei, geſchickt und bereit zu kurzen ſchlagenden Antworten[20]. Weder das Geburts- noch das Todesjahr Zeno's ſind wir im Stande feſtzuſtellen, und können die Angaben, er ſei zwei und zwanzig oder gar dreißig Jahre alt nach Athen gekommen, habe zwanzig Jahre lang philoſophiſchen Studien obgelegen und acht und fünfzig Jahre der Schule vorgeſtanden, nicht gelten laſſen, ſelbſt wenn wir die Nachricht, er ſei acht und neunzig Jahre alt geworden, der glaubwürdigeren ſeines Schülers Perſäus, der ihn im Alter von zwei und ſiebenzig Jahren ſterben läßt, vorziehn wollten[21]. Um Ol. 130 ſoll er noch gelebt haben, und damit ſtimmt allerdings überein was über ſein Schülerverhältniß zum Polemo, der Ol. 116, 2 die Leitung der akademiſchen Schule übernahm, von ſeinem Verkehr mit Antigonus Gonatas (er kam Ol. 124 zur Regierung) und mit Arkeſilas, als jüngerem Zeitgenoſſen[22], berichtet wird.

---

17) Diog. 6. — ib. 10 sqq. vgl. 15.

18) Diog. 12. Plut. de Stoicor. repugn. 4.

19) Diog. l. 15 u. ſ. w. Stob. Serm. passim.

20) Diog. 16. 26. — ib. 18. 24. dazu Menag. vgl. Stob. Serm. XXXVI, 19. 23. — Diog. 19 sqq. 23 sqq ib. Menag.

21) Diog. (ob. 3)· — 28. vgl. Lucian. Macrob. 19.

22) Cic. Acad. I, 9. II, 24.

Aus dem Verzeichniß ſeiner Schriften [23]), obgleich es augenſcheinlich unvollſtändig iſt und nur die nackten Titel anführt, läßt ſich einigermaßen abnehmen, auf welche Gegenſtände ſeine Forſchung vorzugsweiſe gerichtet war. Es enthält Werke über die Ethik des Krates, über das naturgemäße Leben, über den Trieb oder die Natur des Menſchen [24]), über das Angemeſſene (περὶ τοῦ καθήκοντος), über die Affekte [25]), über das Geſetz, über den Staat, über die helleniſche Erziehung und über Kunſt der Liebe. Der Phyſik angehörige Schriften werden erwähnt: von der Weſenheit [26]), vom All [27]), vom Geſicht und von den Zeichen. Von letzterer Schrift iſt es jedoch zweifelhaft, ob ſie der Phyſik oder Logik angehört haben mag. Unbezweifelt logiſchen Inhalts waren wohl die Bücher vom Begriff [28]), die Löſungen und Widerlegungen, ſeine Abhandlungen (διατριβαί), das Buch von den Worten (περὶ λέξεων). Außerdem werden ihm Allgemeines (καθολικά), homeriſche Probleme und Bücher über Poetik (περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως) beigelegt.

2. Die Schriften des Chryſipp und ſpäterer Stoiker ſcheinen die des Zeno verdunkelt zu haben und ſelbſt die warmen Anhänger der Schule zu den Büchern des Urhebers der Schule nicht häufig zurückgekehrt zu ſein, weniger noch die auf uns gekommenen Berichterſtatter; ſie geben, oft verworren genug, Abriſſe des ſtoiſchen Lehrgebäudes, bezeichnen nur gelegentlich, keinesweges durchgängig, was jedem der Hauptbildner deſſelben angehörte, und worin ſie unter einander und von ſpäteren Stoikern ſich unterſchieden. Wir können daher nur ſehr im Allgemeinen und oft blos muthmaßlich ausmitteln, wie weit Zeno ſelber die Lehre geführt und noch weniger, wie er allmählich zu den Grundlinien derſelben gelangt war. Anfangs ſcheint er den Kynikern ſich eng angeſchloſſen zu haben, wie ſchon

23) Diog. 4. ib. Menag. Sorgfältige Unterſuchungen über dieſes Verzeichniß und ſeine Beſtandtheile fehlen noch.

24) vgl. Diog. 87.

25) περὶ τῶν παθῶν, vgl. Diog. 110.

26) περὶ οὐσίας. vgl. Diog. 124.

27) περὶ τοῦ ὅλου. vgl. Diog. 142. 143. 145.

28) περὶ τοῦ λόγου. vgl. Diog. 39. 40.

Digitized by Google

das Wenige zeigt was ſich aus oder über ſeinen Staat erhalten hat [29]. Auch in ſeinen Abhandlungen ſcheint ſich noch viel Kyniſches gefunden zu haben [30]. Daher wohl die Behauptung der folgenden Stoa: der Kynismus ſei der Richtweg zur Tugend [31]. Die Dreitheilung der Philoſophie hatte er in ſeinem Buche vom Begriff auseinander geſetzt und die auch von Chryſippus angenommene Abfolge: Logik, Phyſik, Ethik, befürwortet [32]. Gewiß aber iſt er nicht Urheber des umfaſſenden Schematismus, in welchem wir die Logik und Phyſik der Stoiker behandelt finden [33]. Mit Recht ward behauptet daß er in der Logik ſeinen Vorgängern in Bearbeitung dieſes Zweiges der Philoſophie nachſtehe [34]. Seine kurzen und knappen Schlußfolgerungen bedurften einer ausführlicheren Begründung, um der Kritik, beſonders der Akademiker, Widerſtand leiſten zu können [35]. Für die Nothwendigkeit einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Logik machte er geltend, daß der Weiſe den

---

29) ob. Anm. 9. vgl. Diog. 32. 121. 129. Plut. de Alexandri fort. I, 6.

30) Sext. E. Hypotyp. III, 245. vgl. 205. adv. Math. XI, 191.

31) Diog. 121 *εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.* vgl. Menag. zu d. St.

32) Diog. 39 *οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε ἐν τῷ περὶ Λόγου.* 40 *ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Λόγου καὶ Χρύσιππος κτλ.* Anders in Bezug auf Chryſipp Plut. de Stoicor. rep. 9. ſ. unten.

33) Diog. 84 *ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.*

34) Cic. de Fin. IV, 4 de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis. Ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.

35) Cic. de N. D. II, 7 atque haec quum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam; quum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Die Richtung ſeiner Logik bezeichnet einigermaßen Plut. de Stoicor. rep. 8 *ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.*

Digitized by Google

Täuſchungen zu entgehn wiſſen müſſe[36]). Ohne Zweifel führte auch ſchon er die Erkenntniſſe auf Wahrnehmungen und dieſe auf die von der Seele empfangenen Eindrücke zurück[37]), deren nähere Beſtimmung Kleanthes, Chryſippus u. A. von einander abweichend, unternahmen: ein ſicherer Beweis daß ſie bei Zeno noch fehlten. Ebenſo möchte ſich ſchon bei ihm die Eintheilung der Vorſtellungen in glaubliche und nicht glaubliche, zugleich glaubliche und nicht glaubliche und weder glaubliche noch nicht glaubliche[38]), gefunden haben. Sie lag der Untereintheilung der glaublichen Vorſtellungen in ergreifbare, d. h. nachweisbare, und nicht ergreifbare zu Grunde, die auf Zeno zurückgeführt wird[39]). Aber auch hier gehören die näheren Beſtimmungen der folgenden Stoa[40]). Dagegen hatte ſchon Zeno die Zuſtimmung (*συγκατάθεσις*) im Unterſchiede von dem blos Wahrgenommenen oder Empfundenen, dem freien Willen vorbehalten, und als verſchiedene Momente, das Vorſtellen, die Zuſtimmung, das Erkennen und das Wiſſen unterſchieden, indem er ihr Verhältniß zu einander durch das bekannte Beiſpiel von der flach ausgeſtreckten Hand und von dem fortſchreitenden Zuſammendrücken der Finger veranſchaulichte[41]). Als Abſchluß der Wahrheit aber be-

36) Cic. Acad. II, 20 Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

37) Sext. E. adv. Math. VII, 230 *αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως κτλ.* vgl. 228. Cic. Acad. I, 11 (sensus) e quadam quasi impulsione, oblata extrinsecus.

38) Sext. ib. 242 sqq.

39) Cic. Acad. II, 6 . . visum (*φαντασία*) igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non potest ex eo unde non esset; id nos a Zenone definitum rectissime dicimus. vgl. c. 24.

40) Sext. adv. Math. VII, 253 *οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.*

41) Cic. Acad. I, 11 sed ad haec quae visa sunt et quasi sensibus accepta, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis

Digitized by Google

zeichnete er die richtige Vernunft [42]), welchen dann Chryſippus u. A. wiederum in ſeine Beſtandtheile zerlegen wollten. An der Ausbildung der ſtoiſchen Lehre von den Kategorien, den Schlüſſen, den Redetheilen und der Rhetorik ſcheint Zeno keinen oder nur geringen Theil zu haben. Die Rhetorik konnte ihm nur als Erweiterung oder Anhang der Dialektik gelten, nach dem von Cicero angeführten Gleichniſſe, und ſchwerlich einer beſonderen wiſſenſchaftlichen Bearbeitung bedürftig ſcheinen [43]).

3. An der Spitze der zenoniſchen Phyſik ſcheint der Satz geſtanden zu haben, daß alles Wirkende wie alles Bewirkte körperlich ſei, mithin die Wirklichkeit auf das Körperliche ſich beſchränke [44]). Die Weſenheit, d. h. den Grund alles Seienden, nannte er den weder ſich vermehrenden noch vermindernden Urſtoff [45]). Doch aber war ſie ihm

---

solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile (*καταληπτόν*) . . sed quum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat . . . quod autem erat sensu comprehensum . . . ut convelli ratione non posset, scientiam cet. — II, 47 Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, huiusmodi est. Deinde quum paullum digitos constrinxerat, assensus huiusmodi; tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat . . . Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem dicebat.

42) Diog. 54 *ἄλλοι δὲ τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.*

43) Cic. Orator 32 Zeno quidem . . . quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilatarat, palmae illius similem eloquentiam esse aiebat. vgl. de Fin. II, 6.

44) Acad. I, 11 discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus. Stob. Ecl. II, 90 *ταῦτ' εἶναι φησὶν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει.*

45) Diog. 150 *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην*

Digitized by Google

das Ineinander des an ſich leidenden qualitätsloſen Stoffes (*ἄποιος ὕλη*) und der wirkſamen Kraft, d. h. der Gottheit[46]. Die wirkſame Kraft und den Grund aller Lebensthätigkeit meinte er im Feuer oder Aether zu entdecken[47]) und ward ſo veranlaßt auf Heraklits Lehre zurückzugehn. Ihr ſich anſchließend lehrte er, die Welt entſtehe, wenn aus dem Feuer oder kraft deſſelben die Weſenheit durch die Mittelſtufen der Luft und des Waſſers, ſich verflüſſige und dann das Dichte zur Erde werde, das Lockere zur Luft und endlich wiederum zum Feuer ſich verflüchtige[48]). Auch die heraklitiſche Lehre von dem periodiſchen Wechſel der Weltbildung und Weltzerſtörung hatte Zeno ſich angeeignet[49]). Die nä-

---

ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. vgl. Stob. Ecl. II, 70. I, 322.

46) Diog. 134 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον, διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα ... Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Οὐσίας.* ib. Menagius. Stob. Ecl. I, 178 *Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Φύσεως δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.*

47) Cic. Acad. I, 11 statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus. II, 41 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur. vgl. de N. D. II, 9. III, 14. Stob. Ecl. I, 60.

48) Diog. 136 *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Ὅλου καὶ Χρύσιππος κτλ.* vgl. 142. Stob. Ecl. I, 322. 304. 370. 414.

49) Stob. Ecl. 1, 414 *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν.* Auch die Unterſcheidung des *πῦρ τεχνικὸν* und *ἄτεχνον* gehört ſchon dem Zeno, ib. 538. vgl. d. folg. Anm.

Digitized by Google

heren Beſtimmungen gehören auch hier ſeinen Nachfolgern, wie dem Chryſippus, Poſidonius u. A. Das kraftthätige oder künſtleriſche Feuer (*τεχνικὸν πῦρ*) mußte ihm mit der Gottheit zuſammenfallen; was aber Heraklit ſtillſchweigend vorausſetzte, daß es des Weltbewußtſeins theilhaft ſei, das ſucht Zeno näher zu beſtimmen und zu erweiſen, indem er an die Stelle der die Welt beſeelenden Kraft die Welt ſelber ſetzt, d. h. die Weſenheit derſelben, und ihr Vernunft zueignet, ſofern theils das Vernünftige (*τὸ λογικόν*) beſſer ſei als das Vernunftloſe, theils dem Ganzen einwohnen müſſe was in den Theilen ſich finde[50]). Aber nicht ein blos begleitendes Weltbewußtſein ſoll dem weltbildenden Feuer eignen, ſondern ein vorſehendes, d. h. der ewige Gott durch die ganze Welt verbreitet, ſoll Alles hervorbringen (*δημιουργεῖν*)[51]). Gegen Zeno's fernere uns nicht erhaltene Beſtimmungen des Begriffs der Gottheit ſcheint Ariſto's Zweifel gerichtet zu ſein, ob Gott ein belebtes Weſen ſein könne[52]). Wiederum bezeichnet Zeno die

---

50) Cic. N. D. II, 22 Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via; censet enim artis maxime proprium esse, creare et gignere. Diog. 156 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν κτλ.* — Sext. adv. Phys. IX, 104 *καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν. οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος κτλ.* 101 *Ζ. ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ κτλ.* vgl. Diog. 143. Cic. N. D. II, 8. Alexinus' Gegenargumentation b. Sextus E. l. l. 108 sqq. Cic. de N. D. III, 9. Diog. 109 sq.

51) Cic. N. D. II, 22 Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. I, 14 Zeno autem . . naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. Diog. 134 *τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κ. ἐν τῷ περὶ Οὐσίας, Κλεάνθης κτλ.* vgl. 136. vgl. Seneca Ep. 65 u. A. Kriſche a. a. O. 370 f.

52) Cicero N. D. I, 14.

Digitized by Google

Gottheit als das ſtets das Richtige bewirkende, das Entgegengeſetzte abwehrende Naturgeſetz, als die durch ſich ſelber bewegte, nach Geſetzen der Beſaamung (*λόγοι σπερματικοί*) wirkende Kraftthätigkeit (*ἕξις*), und identificirt ſie oder den Zeus, mit dem Weltgeiſte und der Vorherbeſtimmtheit, unbeſchadet der ihr beigemeſſenen Vorſehung und freien Selbſtbeſtimmung [53]). Auf die verſchiedenen Grundäußerungsweiſen der einigen göttlichen Urkraft ſcheint er die verſchiedenen Hauptgottheiten der griechiſchen Mythologie in einer Auslegung der heſiodiſchen Theogonie zurückzuführen verſucht zu haben [54]). Für feuerartig oder für einen durchwärmten Hauch (*πνεῦμα ἔνθερμον*) mußte er wie die Weltſeele, ſo auch die Einzelſeelen halten, daher für vergänglich, wenngleich den Körper überdauernd [55]). Die ihm beigelegte Dreitheilung der Seele [56]) iſt dunkel, wenn nicht zweifelhaft. Aber wie er auch eingetheilt haben mag, die verſchiedenen Thätigkeiten der Seele mußte er auf ein und dieſelbe leitende Grundkraft (*ἡγεμονικόν*) zurückführen [57]). Die

53) Cic. N. D. II, 22. 32. Diog. 148 *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησὶ τὸν ὅλον κόσμον ... ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους κτλ.* vgl. 88. 149 sq. — Id. 149 *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος . . . καὶ Ζήνων.* Stob. Ecl. I, 178 (46). vgl. Cic. (51). Lactant. Inst. VI, 1.

54) Cic. N. D. I, 14 Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum cet. vgl. Diog. 147.

55) Diog. 157 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. καὶ . . . πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* 156 *ταύτην δὲ (τὴν ψυχήν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὸν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις.* vgl. Cic. N. D. III, 14. Tuscul. I, 9 Zenoni Stoico animus ignis videtur. vgl. Plut. philosoph. Plac. IV, 3 al.

56) Tertullian. de An. 14.

57) Sext. adv. Math. IX, 102 . . *καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ*

Digitized by Google

von Zeno angeführten Annahmen über die ſenkrechte Bewegung des Feuers, die Bewegung der Theile der Welt zu ihrem Mittelpunkte, über die Zeit, das Leere u. ſ. w. müſſen wir hier übergehn und heben nur noch ſeine Unterſcheidung der Urſache (*αἴτιον*) von dem Gewirkten (*συμβεβηκός*) hervor ([57]).

4. Die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen und daß nur das ihnen Entſprechende Werth an ſich habe, erkannte Zeno in Uebereinſtimmung mit den Kynikern und mit gleicher Strenge aufs entſchiedenſte an, entfernte ſich aber von ihnen theils in den näheren Beſtimmungen deſſelben, theils darin, daß er durch Anbahnung der Unterſcheidung der äußeren und inneren Seite unſrer Handlungen, für das ſogenannte Gleichgültige einen relativen Werth in dem was dem Naturtriebe angemeſſen ſei, nachzuweiſen unternahm, um ſo der rohen Verachtung der Sitte zu begegnen, ohne jedoch der Befriedigung der bloßen Naturbedürfniſſe und den ihr dienenden äußern Gütern mehr als bedingten Werth zuzugeſtehn. Um den unbedingten Werth des wahrhaft Sittlichen hervorzuheben, bezeichnete er, nach Vorgang der eretriſch-megariſchen Schule, es als das einige, alleinige und einfache Gut, welches eben darum das allein an ſich Anzuſtrebende und Löbliche ſei und mit deſſen Erlangung die Glückſeligkeit zuſammenfallen müſſe[58]). Sie beſchrieb

---

ἐξαποστέλλονται. vgl. Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 20. — Stob. Ecl. I, 336 *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. ἀδύνατον δὲ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν κτλ.*

58) Stob. Ecl. II, 156 *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν, προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν.* — Cic. Acad. I, 10 Zeno igitur is erat qui . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat; quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat cet. I, 2 Sive

Digitized by Google

er als völlige Einſtimmigkeit des Lebens, die ſich wiederum als ungehinderter Abfluß des Lebens bewähren ſollte[59]). Einſtimmigkeit des Lebens kann aber nur in dem Grade erreicht werden, in welchem es ſeinerſeits mit der übrigen Natur in völligem Einklang ſich findet, — ſo ſcheint ſchon Zeno erörternd hinzugefügt zu haben, wenn auch die näheren Beſtimmungen und die weitere Ausführung dem Kleanthes, Chryſippus u. a. ſeiner Nachfolger gehörten[60]). Und wiederum kann völlige Einſtimmigkeit des Lebens nur durch unbedingte Herrſchaft der richtigen Vernunft zu Stande kommen, d. h. dadurch daß nicht nur unſre Vernunft über unſre eignen Thätigkeiten und Zuſtände unbedingt herrſcht, ſondern auch mit der allgemeinen, d. h. der die Natur lenkenden Vernunft zuſammenfällt, welche der Quell des Sittengeſetzes, des gebietenden wie des verbietenden. Doch wiſſen wir nicht, wie weit ſchon Zeno dieſe Folgerung gezogen hat. Da nun nach der Lehre der Stoiker, welche wohl ohne Zweifel bis auf Zeno hinaufreicht, die das ganze Leben hindurch mit ſich einhellige beharrliche Stimmung der Seele, aus welcher die ſittlichen Wollungen und Handlungen entſpringen, Tugend iſt, ſo kann das wahre Gut der Menſchen nur in der Tugend beſtehn, und ſie ſelbſtgenugſam, keiner äußeren Güter bedürfen[61]).

---

enim Zenonem sequare, magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi. vgl. Tusc. III, 6. Dig. 100 sq. Stob. Ecl. II, 138.

59) Stob. Ecl. II, 132 *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων.* Cic. de Fin. III, 6. — Stob. Ecl. II, 138 *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου.* vgl. Diog. 88. Sext. Hypot. III, 172. Stob. II, 132.

60) Diog. 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτλ.* vgl. 89. Stob. Ecl. II, 134 dagegen *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

61) Cic. Tuscul. IV, 15 . . virtus est affectio animi constans

Digitized by Google

Wiewohl aber die Stoa keinem Gegenſtande der Begehrung Werth an ſich zugeſtehn konnte, ſondern nur der darauf gerichteten ſittlichen Wollung und der Kraft der Verwirklichung, ſo konnte doch ſchon Zeno den Kynikern nicht zugeben, daß das noch nicht zu ſittlichem Werthe erhobene ſchlechthin gleichgültig ſei, er ſuchte vielmehr maßgebende Unterſchiede zur Beſtimmung eines relativen Werthes nachzuweiſen, und fand ſie in dem Verhältniß des Angeſtrebten zum urſprünglichen Triebe der Selbſterhaltung; was ihm entſpricht wird mit Recht vorgezogen, iſt ein *προηγμένον*, hat eine gewiſſe Würde und läßt ſich als ſolches nachweiſen, d. h. begründen[62]). Weil jedoch Alles was der Selbſterhaltung förderlich iſt, gleich ihr ſelber, nur bedingten Werth hat, ſo kann es nicht Beſtandtheil der Glückſeligkeit ſein, dieſe vielmehr lediglich auf der Sittlichkeit der Wollungen und Handlungen beruhen[63]). Das Vorzuziehende iſt

---

convenienſque . . et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis . . . quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* — ib. 102 *αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποητικά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τελικά· καὶ γὰρ ἀπογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γενόμενα.* vgl. 94. Diog. 127 *αὐτάρκη τ' εἶναί αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος κτλ.* vgl. 102. Seneca Ep. 9.

62) Cic. de Fin. III, 15 itaque quum esset satis constitutum, id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe: tum inter illa quae nihil valerent ad beate misereve vivendum aliquid tamen quo differrent esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia alia contra, alia neutrum . . . exortum, quod Zeno *προηγμένον*, contraque quod *ἀποπροηγμένον* nominavit . . . Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intelligatur, rationem huius verbi [illegible] Zenonis exponere. vgl. c. 16. 5. 13. IV, 10. V, 9. Acad. I, 10 [illegible] Stob. Ecl. II, 152 *πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξ* [illegible] *τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν.* (58). vgl. Diog. 10 [illegible] *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν* [illegible] *λογίαν ἔχει.*

63) Cic. de Fin. III, 1 [illegible] bona naturae appellamus, frequ [illegible] expetendam aut pluris aesti [illegible]

ein Angemeſſenes (καθῆκον), eine Bezeichnung die gleichfalls Zeno zuerſt einführte ([63]). Wie hätte aber Dem was den Forderungen des Lebenstriebes entſpricht, irgend ein Werth beigelegt werden können, wenn er urſprünglich auf Luſt und Genuß gerichtet wäre? Daß dem nicht ſo ſei, vielmehr der Selbſterhaltungstrieb, nicht der Luſttrieb, der urſprüngliche auch der thieriſchen Schöpfung ſein müſſe, hat aller Wahrſcheinlichkeit nach ſchon Zeno zu zeigen unternommen, wenn auch das Nähere darüber einem Buche des Chryſippus entnommen ſein mochte[64]). Das Vorzuziehende iſt ein Angemeſſenes, wie auch die Nachfolger des Zeno es bezeichneten, und ſoll ſich als ſolches durch vernünftige Begründung bewähren laſſen, jedoch auch in der vegetabiliſchen und animaliſchen Schöpfung nachweislich ſein[65]), ſo daß es auf einem dem Menſchen mit dieſen Stufen des Lebens gemeinſamen Grunde, d. h. dem Triebe zur Selbſterhaltung beruhen muß[66]). Der Selbſterhaltungstrieb aber muß auf das dem Weſen Eigenthümliche gerichtet ſein, mithin bei'm Menſchen auf das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, kraft deſſen er zu dem vollendet Angemeſſenen ſich erheben kann und ſoll; und das iſt das den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entſprechende. Die näheren Beſtimmungen gehören dem Chryſippus und andren Stoikern. Schon Zeno jedoch betrachtete die Affekte als Bewe-

---

64) Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. — καθό φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν κτλ.* 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ.* In der weiteren Ausführung ſtimmt Cicero de Fin. III, 5 ganz mit Diogenes überein und hat wahrſcheinlich mit ihm aus derſelben Quelle geſchöpft. vgl. Diog. 168 und folg. Anm. Alex. Aphrod. de An. II, 2. 154 ſetzt dem Selbſterhaltungstriebe die Selbſtliebe gleich.

65) Diog. 107 *ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει . . . κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον. κτλ.* vgl. Stob. Ecl. II, 158 (62).

66) Diog. 87 (60) . . *ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.* Marc. Aurel. VII, 11 *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* vgl. Sen. Ep. 121.

gungen der vernunftloſen Natur[67]), nannte das Naturgeſetz ein göttliches und führte es auf die durch die ganze Natur verbreitete göttliche Vernunft zurück[68]). Nun muß allerdings ſchon das Angemeſſene ein den Naturgeſetzen, mithin auch ein der Weltordnung entſprechendes ſein, und das vollendet Angemeſſene, wofür die Ausdrücke (τέλειον καθῆκον und κατόρθωμα) faſt unzweifelhaft zenoniſchen Gepräges ſind[69]), konnte ſchwerlich von dem bloßen Angemeſſenen durch etwas Andres unterſchieden werden ſollen als durch die die Entſcheidung leitende Ueberzeugung, vermittelſt derſelben in völligem Einklang mit der die Welt lenkenden unbedingten (ſittlichen) Vernunft zu ſtehn. Nur ſo konnte Zeno behaupten, alle Tugend beruhe ausſchließlich auf Vernunft (Vernunftherrſchaft), nicht auf Naturel oder Sitte; wahrſcheinlich auch daß ſie mit dem Wiſſen zuſammenfalle[70]). Ebenſo wollte er als Maß der Tugend nicht ihre Anwendung, ſondern lediglich die innere Beſchaffenheit, oder wie wir ſagen würden, die Geſinnung, gelten laſſen[71]). So

---

67) Diog. 110 ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. vgl. Cic. Acad. I, 10. Stob. II, 36. 166 u. A.

68) Cic. de N. D. I, 14 (51) aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Kriſche's Forſchungen S. 366 ff.

69) Zeno wird non tam rerum inventor, quam verborum novorum genannt (Cic. de Fin. III, 2. V, 29. 12 u. ſ. w. vgl. Galen. de Differ. puls. III, 1) und ſchon Chryſippus hatte ihn gegen dieſe Beſchuldigung in einer von Diogenes, 122, angeführten Abhandlung zu vertheidigen geſucht. Zudem wäre die entſchieden zenoniſche Lehre vom καθῆκον mit der Grundlage ſeiner Ethik ohne Zuſammenhang geblieben, wenn nicht abgeſchloſſen durch das κατόρθωμα als oberſte Stufe deſſelben.

70) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic (Zeno) omnes in ratione ponebat. Daher wird Tusc. IV, 15 die Tugend als recta ratio bezeichnet. de Fin. III, 7 sola enim sapientia in se tota conversa est: quod idem in ceteris artibus non contingit.

71) Cic. Acad. I, 10 nec virtutis usum modo, ut superiores, sed

Digitized by Google

lange eine Handlung ſich blos als paſſend rechtfertigen läßt, d. h. als entſprechend dem bloßen Erhaltungstriebe, nicht aus den ſie gebietenden unbedingten Anforderungen der Vernunft und damit aus dem Bewußtſein von ihrer Uebereinſtimmung mit der göttlichen Weltvernunft, hervorgegangen iſt, hat ſie keinen wahrhaft ſittlichen Werth, iſt ein Mittleres, oder für den Menſchen, der ſich zur Stufe der Vernunft erheben ſoll, Gleichgültiges[72]), mag ſie auch der Erſcheinung nach, in der äußeren That, mit der wahrhaft ſittlichen übereinkommen. Auch ſo mußte ſchon Zeno gelehrt haben, wie wenig wir auch entſcheiden können, in welcher Weiſe er die von ſeinen Nachfolgern weiter ausgeführte Grundlage der Unterſcheidung der Legalität und Moralität unſrer Handlungen, urſprünglich ausgeſprochen habe. Ebenſo dürfen wir annehmen daß die unbedingte Entgegenſetzung von Tugend und Laſter, vollkommner Vernunftherrſchaft und Abfall von der richtigen Vernunft, ſo wie die Lehren, daß unter den Tugenden und tugendhaften Handlungen keine Gradverſchiedenheiten, keine Zunahme und Abnahme ſtatt finde, und daß alle von freier Zuſtimmung abhängigen Handlungen gut oder böſe ſein müßten, — bei Zeno, wenn auch unentwickelt, ſich bereits fanden, gleichwie die von den Vollkommenheiten des Weiſen; nicht minder die Viertheilung der Tugenden[73]).

---

ipsum habitum per se esse praeclarum. Redet Cicero hier genau, ſo kann Zeno ſchwerlich die wahrſcheinlich ſpätere Sonderung von *ἕξις* und *διάθεσις* berückſichtigt haben.

72) Cic. Acad. I, 10 . . inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam. cet. Cicero ſcheint in dieſem Abſchnitt mehr als ſonſt auf die urſprüngliche Lehre Zeno's zurückgegangen zu ſein und nähere Beſtimmungen der folgenden Stoa vermieden zu haben.

73) Stob. Ecl. II, 198 *ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.* — Seine Viertheilung der Tugenden bei Plut. de Stoic. repugn. 7.

Ausführlich hatte er in einer eigenen Schrift von den Affecten gehandelt, ſie als eine vernunftwidrige und inſofern auch der Natur (des Menſchen) widerſtreitende Bewegung, oder als einen über ſeine Beſtimmung hinausgehenden Trieb bezeichnet, die jedoch dem Willen zu unterwerfen und darum zuzurechnen ſeien, als Folgen falſcher Urtheile [74]). Wahrſcheinlich fand ſich bei ihm auch ſchon die Viertheilung der Affekte (Furcht und Bekümmerniß, Begierde und Luſt); vielleicht auch ſchon Anbahnung der Dreitheilung der Geiſtes- und Willensrichtungen, durch welche ſie überwunden werden ſollen [75]); denn Beſchränkung derſelben genügte ihm nicht, und er wird wahrſcheinlich, gleich ſeinen Nachfolgern, ſie für durchaus verwerflich gehalten haben [76]).

5. Wir wollen nicht mit Polemo [77]) ſagen, Zeno habe beabſichtigt fremde Lehren zu entwenden, um ſie in neuer Bekleidung ſich anzueignen, auch nicht mit Andren, er ſei Erfinder nicht ſowohl neuer Sachen als neuer Worte ([69]), wohl aber, er ſei nicht, gleichwie Plato und Ariſtoteles, im Stande geweſen, ein aus einem

---

74) Diog. 4 *περὶ Παθῶν*. id. 110 (67). vgl. Stob. Ecl. II, 36. 160. 166. Cic. Tusc. IV, 6. 21. — Cic. Acad. I, 10 . . . nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi cet. Tusc. IV, 7 opinatio, imbecilla assensio. Diog. 111 *κρίσεις*. Plut. virt. mor. 3 *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον*. — Galen. de Hippocr. et Platon. V, 1 *Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς* (wie Chryſippus behauptete), *ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη*. vgl. Zeller III, 133. 3.

75) So hatte er der üblichen Definition von Bekümmerniß: aegritudinem esse opinionem mali praesentis hinzugefügt: ut illa opinio praesentis mali sit recens, Cic. Tusc. III, 31. — Diog. VII, 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν κτλ.* vgl. Cic. Tusc. IV, 6.

76) Cic. Acad. I, 10 quumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent . . . hic omnibus his, quasi morbis, voluit carere sapientem.

77) Diog. 25.

Digitized by Google

Grundgedanken hervorgewachſenes, organiſch gegliedertes Lehrgebäude zu entwickeln; und was ihm fehlte, hat der Scharfſinn des Chryſippus u. A. zu ergänzen nicht vermocht. Ja, ſo viel ergibt ſich aus den dürftigen Nachrichten über Zeno, daß er mit feſter Hand die Grundlinien zu dem von ſeinen Nachfolgern ausgebauten ſtoiſchen Syſteme gelegt hat. In entſchiedener Abkehr von Plato und Ariſtoteles, — im beſten Falle aus Scheu vor weitſchichtigen und ſchwierigen Unterſuchungen, welche die Eile, mit der er ſeiner Ethik zuſtrebte, hätte hemmen müſſen, — wendet er ſich dem Senſualismus zu; zwar nicht dem der Atomiker, und wie hätte er damit ſeine Ueberzeugung von der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen und Werthgebungen einigen können? ſondern dem des Heraklit. Durch ihn glaubt er zugleich dem geſcheuten Intellektualismus ausweichen und im heraklitiſchen Begriffe vom Weltbewußtſein einen Haltpunkt für ſeine ſittlichen Ueberzeugungen finden zu können.

Nur die Körperwelt in den ewigen, ſtetigen Fluß der Dinge aufzulöſen, konnte er ſich nicht entſchließen; er mochte fürchten durch ſtrenge Durchführung jenes Begriffs in den Intellektualismus zurückgetrieben zu werden. Mit ſeinen Gegenfüßlern, den Epikureern, führte er daher alles Seiende auf körperliches Daſein zurück. Aber konnte er nicht auch wähnen in Heraklits reinem Feuer ein Ineinander von Geiſt und Körper zu finden? Doch ſcheint er ſich weislich begnügt zu haben Grundpfeiler einer heraklitiſchen Naturlehre hinzuſtellen, ohne wie ſeine Nachfolger, an einer ausgeführten Phyſik ſich zu verſuchen. Logik und Phyſik hatten für ihn nur Werth als unumgänglicher Vorbau der Ethik; dieſer war ſeine volle Liebe zugewendet. In ihr hätte er im Weſentlichen mit Plato und Ariſtoteles ſich einigen können, wäre nicht die Scheu vor allen hyperphyſiſchen Principien dazwiſchen getreten; vielleicht auch die Annahme, es bedürfe bei überhand nehmender Unſittlichkeit der Zeit, einer größeren Strenge der ſittlichen Principien. So wendete er ſich denn den Kynikern zu, allerdings, wie wir geſehn, mit ſehr bedeutendem Vorbehalten. Aber wie die Strenge der ſittlichen Anforderungen aufrecht halten, wenn man

ihnen den Anhalt an eine unſinnliche intellektuelle Weltordnung entzog, wenn man die Kraft des Geiſtes längnete, über der Welt der Erſcheinungen hinaus Zweckbegriffe zu bilden und in ihr zu verwirklichen? Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß Zeno hier den einzig erdenklichen Ausweg anbahnte. Den Stoff und die Zielpunkte zu unſren Wollungen und Handlungen muß uns, ſeinen Vorausſetzungen nach, die Sinnenwelt gewähren; dem ſittlichen Bewußtſein bleibt nur übrig, ſein Gepräge den ſinnlichen Antrieben aufzudrücken, einen ſinnlichen Stoff ſittlich zu formiren. Dazu aber bedarf es, ſah Zeno ein, einer Vermittelung zwiſchen dem ſinnlichen und ſittlichen Gebiete; er glaubte ſie in dem allen lebenden Weſen gemeinſamen Selbſterhaltungstriebe nachweiſen zu können, welcher, je nachdem ſie einer niederen oder höheren Stufe angehören, in verſchiedener Weiſe ſich zu entwickeln habe. Das der Selbſterhaltung je einer der Stufen entſprechende iſt das Angemeſſene, Naturgemäße und verwirklicht ſich in den Thieren, indem ſie dem blinden Naturtriebe gehorchen; ihre Selbſterhaltung beſchränkt ſich auf das Einzelweſen, und mit demſelben und durch daſſelbe wird die Art und Gattung erhalten, denen es angehört. Der Menſch ſoll und vermag die ihm angeborene Vernunft zu bewähren, kraft ihrer ſich über die ſinnlichen Triebe zu erheben; er kann und ſoll ſich beſtimmen in Folge der ihm zugänglichen Erkenntniß der Geſetze der ſittlichen Naturordnung und um ihrer willen, — und doch auch wiederum gemäß der Naturbeſtimmtheit, der er, gleich dem Thiere, ſich fügen muß. So konnte er ſich überzeugt halten, zu der ſokratiſchen Gleichſetzung von Erkennen und Sittlichkeit zurückgekehrt zu ſein und ſie durch Rückgang auf den Naturtrieb neu begründet zu haben. Wie weit er ſich dabei der Schwierigkeit bewußt geworden, die Freiheit der Selbſtbeſtimmung mit der unabänderlichen Naturkauſalität zu einigen, wiſſen wir nicht; wir werden demnächſt ſehn, wie die folgende Stoa an der Löſung dieſes Problems ſich verſuchte.

In der folgenden Entwickelung der ſtoiſchen Lehren unterſcheiden wir zwei Epochen, in deren erſterer, den Griechen angehörigen, ein mehr oder weniger umfaſſender Ausbau des Syſtems

Digitized by Google

angeſtrebt wird, in der zweiten, vorzugsweiſe römiſchen, der praktiſche Geſichtspunkt überwiegt und Unterſuchungen der Logik und Phyſik nur ſporadiſch, zur Erklärung der ethiſchen Beſtimmungen, herangezogen werden.

II. Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes.

1. Männer, welche vorzugsweiſe ihn förderten.

Der hervorragende Theil an dieſem Ausbau gehört den nächſten Nachfolgern Zeno's, Kleanthes und vorzüglich dem Chryſippus an.

Kleanthes aus Aſſos in Lykien ſoll, wir erfahren nicht wie, nach Athen gekommen, in bitterer Armuth durch nächtliche Tagelöhnerarbeit ſeinen Unterhalt ſich zu erwerben gehabt haben, um den Tag über Muße für Zeno's Vorträge zu gewinnen[78]). Mochte er auch ohne raſche und leichte Geiſtesbewegung nur durch Fleiß und Ausdauer zu ſeinen Leiſtungen gelangt ſein[79]), von poetiſcher Begabung zeugt ſein Hymnus. Von ſeinen zahlreichen Schriften erfahren wir faſt nur die Titel; unter den phyſiſchen werden eine über Zeno's Phyſiologie, andre über ſinnliche Wahrnehmung und Erklärungen der Lehren des Heraklit, über die Zeit, über die Götter; unter den ethiſchen namentlich über den Trieb, über das Angemeſſene, über die Luſt, über den Zweck, über die Tugenden, über die Geſetze und ein Politikos angeführt. Logiſchen Inhalts waren wohl nur die Abhandlungen über die Wiſſenſchaft, über die Meinung, über den Begriff, über Dialektik, über die Kategoremata, über die eigenthümlichen Merkmale, vielleicht auch die vorher angeführte über die ſinnliche Wahrnehmung, und über das

78) Diog. VII, 168 sqq. 170 und dazu Menagius. Seine Arbeitskraft bezeichnete der Beiname eines zweiten Herkules, die Art ſeiner Arbeit der eines *φρεάντλης*. vgl. Kriſches Forſchungen S. 415 ff.

79) Diog. 170 *ἦν δὲ πονικὸς μὲν ἀφυὴς δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως*, daher als *ὄνος* verſpottet. vgl. die dort angeführten Verſe Timons und die Worte Zeno's bei Diog. 37.

Digitized by Google

Unlösbare[80]). Außerdem wird noch eine Abhandlung über Vertauſchung angezogen[81]). Auch rhetoriſche, polemiſche und literariſche Schriften fehlen nicht in dem Verzeichniß. Daß Kleanthes eine möglichſt vollſtändige Ueberſicht über das ganze Gebiet der Philoſophie zu gewinnen ſuchte, davon zeugt ſeine — ob vielleicht im Protreptikòs befürwortete? — Sechstheilung derſelben, zu welcher er gelangte, indem er die Rhetorik von der Logik, die Politik von der Ethik, die Theologie von der Phyſik ſonderte[82]). Nachdem er 19 Jahre lang Zeno's Vorträge gehört hatte, folgte er ihm, — wir wiſſen nicht anzugeben wann? — in der Leitung der Schule und ſtarb hochbejahrt, wenn auch die Angabe, er ſei 99 Jahre alt geworden, übertrieben ſein mag[83]). In den ihn betreffenden Anekdoten finden ſich Beziehungen zu König Antigonus und zum Akademiker Arkeſilas.

Unter den unmittelbaren, ſeine Lehre ausbildenden Schülern des Zeno (von den eine einſeitige Richtung einſchlagenden Ariſto und Herillus wird ſpäter die Rede ſein müſſen) ſcheint Sphaerus vom Bosporus, der in Sparta gelehrt, ſpäter nach Alexandrien zu Ptolemäus Philopator ſich gewendet hatte[84]), eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Die ihm zugeſchriebenen Schriften behandelten theils ähnliche Gegenſtände wie die des Kleanthes, theils waren ſie gegen die Atomiſtik gerichtet und gingen in Erörterung der eretriſchen Lehren ein, theils beſchäftigten ſie ſich mit der lakoniſchen Staatsverfaſſung[85]), und nicht unwahrſcheinlich,

80) Diog. 174 sq. ib. Menag. — *περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας δύο. περὶ αἰσθήσεως. τέσσαρα τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις. περὶ χρόνου. περὶ θεῶν. — περὶ ὁρμῆς δύο. περὶ τοῦ καθήκοντος τρία. περὶ ἡδονῆς. περὶ τέλους. περὶ ἀρετῶν. περὶ νόμων. πολιτικός. — περὶ ἐπιστήμης. περὶ δόξης. περὶ τοῦ λόγου τρία. περὶ διαλεκτικῆς. περὶ κατηγορημάτων. περὶ ἰδίων. — περὶ τῶν ἀπόρων.*

81) Athen. XI, 467, d. 471, b *ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι.* Es ſcheint logiſch-grammatiſchen Inhalts geweſen zu ſein.

82) Diog. 41.

83) Id. 174. ib. Menag. — Lucian. de Macrobiis c. 19.

84) Diog. 177 sq. 185. Plutarch. (86) Athen. VIII, 355, a.

85) Cic. Tusc. IV, 24 definitiones erant Sphaeri (die der fortitudo),

Digitized by Google

daß ſeine Lehre auf Kleomenes, der als heranwachſender Jüngling ihn gehört haben ſoll, dauernd eingewirkt habe [86]).

Auch von Perſäus aus Kition, einem andren unmittelbaren Schüler Zeno's, wird eine Anzahl von Schriften angeführt und unter ihnen gleichfalls eine über den lakoniſchen Staat [87]); faſt ſcheint es, als hätten dieſe Stoiker in ihm oder ſeiner ſpäteren Entwickelung ein Muſterbild ihres Rechtsſtaates zu finden oder daran knüpfen zu können geglaubt.

Der hervorragendſte Antheil am Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes [88]) gehört dem Chryſippus aus Soloe in Lykien [89]). In vielen Punkten ſoll er ſich von ſeinem Lehrer Kleanthes gleich wie von Zeno entfernt haben und Antipater hatte es der Mühe Werth gehalten die Abweichungen von erſterem in einem beſonderen Buche zu erörtern [90]). Bezeichnend iſt das ihm beigelegte an Kleanthes gerichtete Wort: er möge ihm nur die Lehrſätze mittheilen, die Beweiſe wolle er ſchon ſelber finden [91]). Die Vorträge des Kleanthes ſcheinen ihm denn auch wenig genügt zu haben; noch vor deſſen Tode ſoll er ſich von ihm entfernt und geringſchätzig über ihn wie über Zeno ſich geäußert haben [92]). In der ungeheuren Maſſe

---

hominis inprimis bene definientis, ut putant Stoici. — Diog. 178 *περὶ ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα.* Phyſiſchen Inhalts war wohl *περὶ στοιχείων. περὶ σπέρματος.* — *περὶ Λακωνικῆς πολιτείας. περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους.*

86) Plutarch. vita Cleomen. c. 1. p. 805, c.

87) vgl. Kriſche S. 437 ff. — Diog. 36 sq.

88) *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά,* pflegte man zu ſagen, Diog. 183 ib. Menag., und wenn die Götter der Dialektik ſich bedienten, ſo müſſe es die chryſippiſche ſein; ib. vgl. Athen. VIII, 353, b. Gellius VI, 2.

89) vgl. Kriſche S. 445 ff. — Diog. 179 ib. Menag.

90) Diog. 179. vgl. Cic. Acad. II, 47. — Antipaters Schrift *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς,* führt Plut. de Stoicor. repugn. c. 4 an.

91) Diog. ib.

92) Diog. ib. u. 182. Mit Recht wird er wohl als *ὑπερόπτης* bezeichnet, ib. 185.

Digitized by Google

ſeiner Schriften war ein und derſelbe Gegenſtand wiederholt beſprochen und ihr Umfang durch eine Menge wörtlicher Anführungen aus Euripides u. A. angeſchwellt worden[93]). Daß er ſichs leicht machte täglich fünf hundert Zeilen, wie geſagt wird, zu ſchreiben, zeigen die ziemlich zahlreichen Bruchſtücke aus ſeinen Büchern[94]). Man möchte ihn als Philoſophen wie als Schriftſteller unſrem Chr. Wolff vergleichen. Wie von ihm geſagt werden konnte, er habe zuerſt in freier Luft Vorträge gehalten[95]), verſtehe ich nicht. Wann er dem Kleanthes gefolgt ſei, wird nicht geſagt, ſondern nur, er ſei drei und ſiebenzig Jahre alt, Ol. 143, 3 (209 v. Chr.) geſtorben[96]) ſo daß ſein Geburtsjahr Ol. $224^{3}/_{4}$ (282 v. Chr.) zu ſetzen wäre. Er konnte daher ganz wohl mit Arkeſilas und Lakydes verkehrt haben, ſchwerlich noch mit Karneades[97]). Im Uebrigen wird nur Bedeutungsloſes oder geradezu Erſonnenes aus dem Leben des Chryſippus angeführt. Zu letzterem gehören ohne Zweifel die ihm beigelegten Trug- oder Fangſchlüſſe[98]). Der Katalog ſeiner Schriften bedarf noch ſehr der Vervollſtändigung, und der Grund der Anordnung derſelben der Aufhellung[99]).

---

93) Chryſippus ſoll 305 Bücher verfaßt haben, Diog. 180. vgl. Suid. s. v. Prantl, Geſch. d. Logik I, 407, zählt 324. — Diog. ib. u. 181.

94) Diog. 181 . . . *τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε.* vgl. Baguet p. 27 not. Ueber die Schwierigkeit des Verſtändniſſes der Bücher des Chr. klagt Epictetus in Enchirid. 49. vgl. Arrian. Dissert. I, 17. Galenus (de puls. different. II, 6) wirft ihm Unkunde der griechiſchen Sprache vor. — ſ. die noch ſehr unvollſtändige Sammlung ſ. Bruchſtücke b. Baguet de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822.

95) Diog. 185 *πρῶτος ἐθάρρησε σχολὴν ἔχειν ὕπαιθρον ἐν Λυκείῳ*, nach Demetrius *ἐν Ὁμωνύμοις.*

96) Diog. 184, nach Apollodor. vgl. Suid. Die Angabe des Lucian in Macrob. 20, er ſei 81 Jahre alt geworden, iſt dagegen ohne Gewicht.

97) Diog. 183. Was von Aeußerungen des Karneades über Chryſippus erwähnt wird (ib. 182), ſetzt keine perſönliche Bekanntſchaft voraus.

98) Diog. 186. 87.

99) b. Diog. 189 sqq. Zuerſt *λογικοῦ τόπου, θέσεις κτλ.*; dann *λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα σύνταξις πρώτη* (1—5), *λογικοῦ τόπου*

Unter den Schülern des Chryſippus werden Zeno aus Tarſus[100]) und Diogenes aus Babylon ausgezeichnet, erſterer ſein Nachfolger auf dem Lehrſtuhle, letzterer bekannt durch die Geſandtſchaft, welche ihn zugleich mit dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades nach Rom führte. Faſt möchte man annehmen Athen habe durch die Wahl der Geſandten ſeine wiſſenſchaftliche Ueberlegenheit über die es Beherrſchenden geltend machen wollen; und in der That fanden manche hervorragende Römer durch das neue Bildungsmittel ſich lebhaft angezogen, während der alte Kato und die Seinen es als ein Verderben drohendes Uebel bekämpften[101]). Ohngleich mehr noch als Diogenes und ſeine Genoſſen wußte Panätius, der Schüler des Diogenes, Freund des jüngeren Scipio, der griechiſchen Philoſophie Eingang in Rom zu ſichern, und mit ihm möchte die überwiegend praktiſche Richtung der ſtoiſchen Philoſophie beginnen, ſowie mit Poſidonius, dem Schüler des Antipater, der ſelber wieder Schüler des Panätius war, die Aneignung akademiſcher u. a. Elemente. Einige andre

---

περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον σύνταξις 1—3. *λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους σύνταξις πρώτη.* 1—9 *λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἔκτος ὄντα καὶ περιέχοντα τὰ σποράδην καὶ οὐ σωματικάς* (Prantl lieſt *σωματικῶς*) *ζητήσεις λογικάς. Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν σύνταξις πρώτη* 1—5. *ἠθ. τόπ. περὶ τῶν κοινῶν λόγων κατὰ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς, συντ. πρώτη* 1—3. *ἠθ. τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν σύνταξις πρώτη.* Damit bricht das Verzeichniß ab. Auch Arrian Epict. II, 17 erwähnt *συναγωγὰς* und *συντάξεις* des Chryſippus, Antipater und Archidemus. vgl. Prantl's Geſch. der Logik I, 404 ff. Unter den ethiſchen Schriften werden auch wiederum grammatiſche aufgezählt, ſ. Prantl 407.

100) Zeno hatte zwar wenig geſchrieben, aber eine große Anzahl von Schülern gebildet. Diog. VII, 35. Bei Plut. de Exil. 14 und Stob. II, 134 wird er nicht mit aufgeführt.

101) ſ. über dieſe Geſandtſchaft: van Lynden, de Panaetio Rhodio. 16. 31 sq. — Daß Diogenes dem Chryſippus nicht auf dem Lehrſtuhl nachgefolgt ſei, zeigt Kriſche a. a. O. 360. — vgl. Mommſens römiſche Geſch. I, 925. 931 f. II, 431.

Digitized by Google

Stoiker werden noch in dieſer Abtheilung gelegentlich zu erwähnen ſein.

2. Begriffsbeſtimmung und Gliederung der Philoſophie.

Ueber die verſchiedenen Verſuche die zenoniſche Begriffsbeſtimmung und Eintheilung der Philoſophie näher oder abweichend zu beſtimmen, werden wir uns kurz faſſen können. Ohne nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles eine Deduktion zu verſuchen, ſagte man, die Weisheit ſei die Wiſſenſchaft von den göttlichen und menſchlichen Dingen, d. h. das vollkommne Gut des Menſchen, und Philoſophie die Uebung der zureichenden Kunſt der Tugenden [102]). Die Stoiker ſind alſo überzeugt daß der Endzweck unſres Daſeins nur durch vollkommne Entwickelung der höheren geiſtigen Thätigkeit, nicht durch Luſt und Genuß, erreichbar ſei, wie dieſe auch näher beſtimmt werden möchten [103]), und daß Tugend ohne Wiſſen nicht denkbar ſei; vielmehr ſoll jede Geiſtesrichtung zur Tugend ausgebildet werden. Nur wollen ſie den Selbſtzweck des Wiſſens und Erkennens nicht anerkennen ([103]), ſondern ſeinen Werth an der aus ihm hervorgehenden Frucht des ſittlichen Handelns meſſen, in dieſer Beziehung augenſcheinlich auf Sokrates zurückgehend. Folgerecht unterſcheiden ſie daher auch drei den verſchiedenen Zweigen entſprechende Tugenden, logiſche, phyſiſche und ethiſche [104]). Jene Dreitheilung der Philoſophie aber entnahmen ſie gleichzeitigen Akademikern und Peripatetikern, ohne ſie zu begründen [105]);

---

102) Plut. plac. prooem. . . . *τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν (εἶναι) τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω, τὴν ἀρετήν.* vgl. Chrysipp. b. Plut. Stoicor. repugn. (103. 105) u. Sen. Epist. 89.

103) Auch den *σχολαστικὸς βίος* (d. h. die *θεωρία*) will Chryſipp als Endzweck nicht gelten laſſen, da er doch wiederum auf *ἡδέως ζῆν* gerichtet ſei, Plut. Stoic. rep. 2.

104) Sen. l. l. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. ib. nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Ueber die Dreitheilung der Tugenden in phyſiſche, ethiſche und logiſche, Plut. Plac. l. l. vgl. Diog. 47.

105) Chrysipp. b. Plut. Stoicor. rep. 9 *πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι*

ſie begnügten ſich das Verhältniß der Logik und Phyſik zur Ethik zu beſtimmen. Daß die Logik zur Unterſcheidung des Wahren vom Falſchen, des Wahrſcheinlichen vom Unwahrſcheinlichen und zur Erlangung völliger Sicherheit (des *ἄπτωτον*) erforderlich, und mit ihr daher das Studium der Philoſophie zu beginnen, jedoch auch mit ausſchließlicher Richtung auf jenen Zweck zu bearbeiten ſei [106]), darüber waren die Stoiker mit einander einverſtanden; nicht ſo über das Verhältniß der Phyſik zur Ethik. Der Phyſik wieſen die Einen die dritte, die Andren die zweite Stelle an. Sie ſcheinen nämlich zwiſchen der durch die Würde des Gegenſtandes bedingten Abfolge und der dem Unterricht angemeſſenen unterſchieden zu haben, ſo daß ein und derſelbe die höhere Würde der bis zum Begriff der Gottheit vordringenden Phyſik anerkennen und ihr daher die höchſte Stelle im Syſtem anweiſen, im Lehrvortrage ſie der Ethik voranſtellen konnte [107]), wie ſchon aus den ſpielenden Vergleichungen der philoſophiſchen Disciplinen mit den verſchiede-

---

κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα, τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι κτλ.

106) Diog. 47. Sext. adv. Math. VII, 23. — Nicht wie bei den Skeptikern, ſoll die Logik *περὶ πάντων* handeln, ſondern von dem was für das *ὁμολογουμένως ζῆν* Noth thue, Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 10.

107) Nach Diog. 40 wird Chryſipp, gleich wie Zeno u. A. zu denen gerechnet, die *πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν*, und bei Plut. Stoicor. repugn. 9 ſagt Chryſipp: *δεῖ γὰρ τούτοις (τοῖς φυσικοῖς) συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. λόγον κτλ.* In a. St. dagegen hatte er geſagt: „(*δοκεῖ μοι*) *τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.*“ *διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτων παραδόσεις·* vgl. d. Anf. d. Cap. Und in dieſer Ordnung führen auch Sext. adv. Math. VII, 22. Seneca natur. Quaest. praef. u. Diog. 39 die Disciplinen auf. Plutarch l. l. wirft dem Chryſipp vor daß er dennoch *τὸν περὶ θεῶν (λόγον) ἔθει προτάττει καὶ προυκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος*, ohne Zweifel aus didaktiſchen Gründen; und ebendaſelbſt heißt es geradezu: *ὁ Χρύσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους, δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν κτλ.*

nen Beſtandtheilen des lebenden Weſens, oder des Eies, oder eines eingehegten wohlbeſtellten Ackers ſich ergibt [108]). So wenn man die Phyſik der Seele oder dem Gelben des Eies, die Ethik dem Fleiſche oder dem Weißen des Eies verglich, wollte man die den göttlichſten Theil der Philoſophie enthaltende Phyſik bevorzugen ([108]); wogegen Andre umgekehrt die Ethik der Seele oder dem Eidotter verglichen und in einem andren Gleichniſſe die Phyſik den Bäumen, die Ethik den Früchten [109]), während in dieſen verſchiedenen Gleichniſſen die Logik als Fleiſch und Sehnen, als Schale des Ei's und als Umzäumung des Ackers gefaßt wird. Sie wollten die Phyſik voranſtellen, wie ſie ja auch der Zeit nach die erſte der Wiſſenſchaften geweſen und weil man über das Ganze (*περὶ τῶν ὅλων*) ſich verſtändigt haben müſſe, bevor man zu dem Beſonderen und dem dem Menſchen Eigenthümlichen ſich wende. Andre dagegen begannen mit der Ethik als dem Nothwendigen und unmittelbar auf die Glückſeligkeit Bezüglichen, mit Berufung auf Sokrates [110]). Noch Andre ſcheinen, vielleicht um dieſer Schwierigkeit zu entgehn und ohne an die Dreitheilung ſich zu binden, aus allen drei Theilen zuſammengefaßt zu haben, was zur Löſung des jedesmal vorliegenden Problems für erforderlich gehalten ward [111]). Der Sechstheilung des Kleanthes iſt ſchon vorher erwähnt worden ([81]).

---

108) Diog. 40. Sext. Math. VII, 22 sq.

109) Sext. ib. 18. So auch Poſidonius (ib. 19), der jedoch befürwortete: *τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων.* vgl. Diog. 40.

110) Sext. l. l. 20 sq.

111) Diog. 39 *ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὔδρομος εἴδη, ἄλλοι γένη.* 40 *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.* 41 *ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.*

Digitized by Google

3. Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derſelben, wie wir ſie bei Zeno finden, ſcheint Kleanthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chryſippus unternahm mit unſäglicher Weitläufigkeit einen möglichſt vollſtändigen Ausbau, zunächſt wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerſtand leiſten zu können [112]). Es laſſen ſich gegen 324 großentheils logiſche Schriften deſſelben nachweiſen [113]), in denen er ein und denſelben Gegenſtand in einer Mehrzahl von Büchern und ſicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Poſidonius logiſche Schriften angeführt [114]). Die Unterſcheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdrucks ſcheinen ſie ſich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), nach der bloßen Verſchiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede [115]), zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden ſollte. Doch wollten ſie im Gegenſatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Ariſtoteles ſelber, die Logik für kein bloßes Werkzeug, ſondern für einen Theil der Philoſophie gehalten wiſſen [116]). Die von der Rhetorik geſonderte Dialektik, d. h. die Wiſſenſchaft von Dem was wahr oder falſch oder keins von beiden ſei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entſtehung und Fortbildung der Vorſtellungen eingeleitet, oder wie ſie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

112) Cic. Nat. Deor. II, 7 Atque haec quum uberius disputantur et fusius . . . facilius effugiunt Academicorum calumniam.

113) Prantl, Geſchichte der Logik I, 407.

114) Prantl ib. 408 f.

115) Seneca Ep. 89. Diog. 41. 42. Schon Zeno: rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, Cic. Fin. II, 6. vgl. Orat. 23.

116) Schol. in Arist. 140, b, 3. vgl. Philop. in Annal. pr. IV, a. Alex. ib. 2, a, bei Prantl 409 f. 29. 30.

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

[illegible] Bonn. VI. 22 sq.

[illegible] und Bockemann (S. 19), der jedoch befin- [illegible] vgl.

[illegible]

[illegible]

[illegible] ἐπὶ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ταραντῖνος

3. Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derſelben, wie wir ſie bei Zeno finden, ſcheint Kleanthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chryſippus unternahm mit unſäglicher Weitläufigkeit einen möglichſt vollſtändigen Ausbau, zunächſt wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerſtand leiſten zu können [112]). Es laſſen ſich gegen 324 großentheils logiſche Schriften deſſelben nachweiſen [113]), in denen er ein und denſelben Gegenſtand in einer Mehrzahl von Büchern und ſicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Poſidonius logiſche Schriften angeführt [114]). Die Unterſcheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdrucks ſcheinen ſie ſich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), nach der bloßen Verſchiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede [115]), zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden ſollte. Doch wollten ſie im Gegenſatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Ariſtoteles ſelber, die Logik für kein bloßes Werkzeug, ſondern für einen Theil der Philoſophie gehalten wiſſen [116]). Die von der Rhetorik geſonderte Dialektik, d. h. die Wiſſenſchaft von Dem was wahr oder falſch oder keins von beiden ſei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entſtehung und Fortbildung der Vorſtellungen eingeleitet, oder wie ſie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

---

112) Cic. [illegible] Deor. II, 7 Atque haec quum uberius [illegible] [illegible] us effugiunt Academicorum calum[illegible]

[illegible] ichte der Logik I, 407.

[illegible] . 42. [illegible]

[illegible] e dicebat, Cic. Fin. [illegible]

[illegible] vgl. Philop. in [illegible]

[illegible]).

Digitized by Google

terien [117]). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht laſſen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Dispoſition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Ariſtoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poëtik und Theorie der Muſik in ſich begriff, und in den Abſchnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantaſie) Ergriffenen, einem Mittleren zwiſchen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächſt ſehen werden (142). Dieſer Abſchnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und dieſe Logik im engeren Sinne des Worts ward wahrſcheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeſchloſſen. Die Menge fernerer Untereintheilungen iſt uns nicht aufbehalten worden [118]).

a. Die pſychologiſche Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik ſoll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τυγχάνοντα*) zu

---

117) Diog. 41 *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται.* 49 *ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ.* Auf eine etwas andre Stellung ſcheinen die Worte ib. 43 zu deuten: *καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ.* vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 *τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν* (117). 62 *τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα.* Seneca Ep. 89 *διαλεκτικὴ* in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über dieſe ingens divisio ſind ſehr verworren.

Digitized by Google

dem herrſchenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorſtellungen zum Allgemeinen allmählig ſich fort- und ausbilden und wie ſie nach ſicheren Kriterien zu beurtheilen ſeien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeſchriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorſtellungen durch die Sinne empfange [119]). Die Vorſtellung, ſagten ſie, ſetzt eine organiſche Affektion (*πάθος*) und dieſe eine wirkende Urſache oder ein Vorſtellbares (*φανταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleanthes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chryſippus Zeno's Behauptung verſtand, eine bloße Veränderung (*ἑτεροίωσις*) zu Grunde liegen [120]). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten ſie, entwickele ſich eine Vorſtellung mit entſprechendem Bilde; wo dieſes fehle, bleibe ſie eine bloße Zuckung (*ἑλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als Phatasma bezeichnet ward. Schon bei der Vorſtellung ſollte das leitende Vernunftvermögen ſich wirkſam erweiſen, nur nicht als Selbſtthätigkeit, ſondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorſtellungen hervorrufen können [121]). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenſtänden er-

---

119) Plut. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plut. Plac. IV, 12 nach Chryſipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Matth. VII, 228. Kleanthes bediente ſich des Gleichniſſes eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verſchiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως.*

121) Plut. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γενόμενον . . . διάκενος ἑλκυσμός . . . φάντασμα.* vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς κτλ.* vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διανοίας οἵα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους,* und ſo konnte es der *φαντασία* wiederum ſubſumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ.* — Einige Stoiker ſuchten den Einwendungen zu begegnen, indem ſie d. W. *ἐν ψυχῇ* hinzufügten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

zeugt werden und mit ihnen übereinſtimmen, d. h. alle Eigenſchaften derſelben wiedergeben, oder ohne Ueberlegung zufällig entſtanden ſind, wie im ſubjektiven Wahn, iſt die Vorſtellung eine zu ergreifende oder nicht zu ergreifende (*καταληπτικὴ* od. *ἀκαταλ.*). Die zu ergreifende ſoll dem Gegenſtande in all ſeinen Einzelheiten entſprechen, ſo daß die Entſtehung von einem nicht Wirklichen ohnmöglich wäre. Jedoch auch die nicht ergreifbaren Vorſtellungen ſollen noch von den bloßen Zuckungen ſich unterſcheiden, und die Gegenſtände, nur unrichtig aufgefaßt, mit ihnen zuſammentreffen; daher ſie denn auch unter den wahren Vorſtellungen aufgeführt, die Traumvorſtellungen dagegen für objektloſe Gebilde der ſubjektiven Phantaſie gehalten werden [122]). Hieran knüpft ſich eine ſchon von Zeno angebahnte Unterſcheidung glaublicher und nicht glaublicher, zugleich glaublicher und nicht glaublicher, weder glaublicher noch nicht glaublicher Vorſtellungen, und wiederum wahrer und unwahrer, zugleich wahrer und unwahrer, weder wahrer noch unwahrer. Glaublich ſollen ſie ſein, wenn ſie eine glatte Bewegung (*λεῖον κίνημα*) in der Seele hervorrufen, wahr, wenn ihnen eine wahre Behauptung (*κατηγορία*) ent-

---

(*γλαφυρώτερον*) durch Unterſcheidung zweier Bedeutungen von *ψυχή*, im engeren Sinne *τὸ ἡγεμονικόν*, und ferner (239) *κατὰ πεῖσιν*, im Unterſchiede von *κατ' ἐνέργειαν*. 241 [*ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν* (*τὴν πεῖσιν γίνεσθαι*) *ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη*.

122) Sext. Math. VII, 244 *ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσὶν ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι κτλ.* 247 *τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ· οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος . . . . ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαι.* 248 *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* (vgl. VIII, 10. 85. 88. XI, 220. Cic. Tusc. I, 7). Als *οὐ καταληπτικαὶ* werden (249) *αἱ ἐπὶ τῶν μεμηνότων* angeführt. Wie beim Abdruck eines Siegels (251) *οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν.* vgl. 402. 425. Hypot. II, 4. III, 242. Diog. 46. 50. 54. Cic. Acad. II, 11 comprehensibile, comprehensio. Doch wird hier jene Forderung etwas beſchränkt: comprehensio . . . vera, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset, relinqueret.

ſpricht [123]). Die Glaublichkeit ſcheint ſich alſo ſchon durch innere Affektion (Bewegung), die Wahrheit durch einen Denkakt erweiſen zu ſollen. Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, aus dieſer Erfahrung abgeleitet, und die ergreifbare Vorſtellung auf Zuſtimmung des Denkens zurückgeführt, die theils unmittelbar theils durch denkende Vermittelung erfolge. Von letzterer werden Aehnlichkeit, Analogie, Umſtellung, Zuſammenſetzung und Entgegenſetzung [124]), außerdem Uebergang und Beraubung, angeführt. Durch Naturbeſtimmtheit ſoll Gerechtes und Gutes gedacht, alſo, wenn der Bericht zuverläßig iſt, nicht unmittelbar ergriffen, ſolches vielmehr auf das ſinnlich Wahrnehmbare beſchränkt werden [125]); die Wahrnehmung der Sinne ſelber wird auf einen zu ihnen vordringenden Hauch des Lenkenden, der Vernunft, zurückgeführt [126]). Ob Chryſippus oder andre Stoiker dieſe vorausgeſetzte Wechſelbeziehung zwiſchen Empfindung und Vernunft irgend näher zu beſtimmen verſucht haben, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Eben ſo, wie ſie den Unterſchied von Vorannahmen (*προλήψεις*) und Gedanken (*ἔννοια*) faßten. Erſtere ſollten ſich ſchon in den erſten ſieben Jahren des kindlichen Alters entwickeln, und werden beſchrieben

---

123) Sext. Math. VII, 244 sqq. vgl. Anm. 122.

124) Plut. Plac. IV, 11. — Diog. 52 *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μέν* (des Empfundenen) .. *λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων* .... *τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν* Cic. Fin. III, 10 (nach Diogenes von Seleukia) cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis (durch letzteres boni notitia). Aehnlich Sextus Math. IX, 393 sq. *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν κτλ.* a. a St. *κατὰ περίπτωσιν.*

125) Diog. 53 nach Angabe von Beiſpielen für die vorher angeführten Arten der Vermittelung: *νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ.* — 52 *καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.*

126) Diog. 52 *αἴσθησις .. τὸ τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον κτλ.*

Digitized by Google

als naturgemäß ſich entwickelnde Auffaſſungen des Allgemeinen [127]), ſo daß, wenn ſie überhaupt noch von den Gedanken unterſchieden werden ſollen, jene als naturbeſtimmt, dieſe als Anlage zur methodiſchen oder wiſſenſchaftlichen Entwickelung derſelben gefaßt werden müßten [128]). Jedoch ward ſchwerlich ein ſolcher Unterſchied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil ([127]). So redete Chryſippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Böſen, die als ſolche auf den vorher angeführten naturbeſtimmten Aſſociationen der Vorſtellungen beruhen würden, während Andre ſie unmittelbarer auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwickelung jener, zurückführten [129]); und wenn auch dieſe *collatio rationis* durch naturbeſtimmte Aſſociation zu Stande kommen ſollte, ſo würde doch die Entwickelung in der Ethik ein wiſſenſchaftliches Verfahren vorausſetzen. So ſollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verſchiedenen Abſtufungen ſich wirkſam erweiſen; nur die Empfindung iſt das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenſtändliche Wahrnehmung bedarf ſchon der Zuſtimmung [130]), ſofern ſie eine ergreifbare Vor-

---

127) Plut. Plac. IV, 4 *ὁ δὲ λόγος . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.* Doch ſollte erſt um das vierzehnte Jahr die Vernunft ſich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog. 54 *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Plut. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker *παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς* philoſophirten. Stob. Floril. IV, 236. Mein. *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικόν καὶ προσπῖπτον ἤδη* (ἡδὺ) *αἰσθητόν.* Seneca Epist. 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet.

128) Plut. Plac. IV, 11, 3 *τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. 51 *καὶ αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσὶ τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.*

129) b. Plut. Stoic. rep. 17 *τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.* — Cic. Fin. III, 10 collatione rationis . . . boni notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . *καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-*

Digitized by Google

ſtellung werden ſoll, auch ſo lange ſie nur noch unmittelbar (*κατὰ περίπτωσιν*) ergriffen wird ([124]). Ebenſo verhält ſichs mit den erſten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorſtellungen; ſie kommen zwar durch eine naturbeſtimmte Aſſociation zu Stande, können jedoch gleichfalls ein beſtätigendes Bewußtſein ſchwerlich entbehren ([124]). Es bilden ſich auf die Weiſe ſchon des Allgemeinen theilhafte ([125]) Vorannahmen und Gedanken [131]), die dann durch wiſſenſchaftliche (künſtleriſche) Bearbeitung ihren Abſchluß erhalten ſollen. Daß das wiſſenſchaftliche, fehlloſe und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als ſolcher bewirkt werde, beſagen auch die Erklärungen: ihrer ſoll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wiſſenſchaft als Syſtem werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorſtellungen fehllos ergreifende Thätigkeit (ἕξις) zu Grunde liegen [132]). Von angeborenen, zur Reife

---

τάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι … τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. vgl. VIII, 10 Diog. 49 (nach Diokles dem Magneſier) *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας.* vgl. 51. Plut. Stoic. rep. 47 *τὴν φαντασίαν βουλόμενος (ὁ Χρύσιππος) οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι κτλ.* Cic. de Fato 19 (nach Chryſipp) visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. vgl. Acad. I, 11. II, 12.

131) Diog. 42 *καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως (προσλαμβάνουσι) πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται* (117). 51 *τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται … αἱ μὲν οὖν λογικαὶ (φαντασίαι) νοήσεις εἰσίν.*

132) Diog. 47 *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνευ δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.* 53 *κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά.* Stob. Eclog. II, 128 *εἶναι δὲ*

Digitized by Google

gelangten Begriffen reden nur neuere Stoiker [133]); die älteren ſcheinen in dieſer Beziehung ſich dem Ariſtoteles genähert und gleich ihm nur das Vermögen zu ihrer Entwickelung zugegeben zu haben, freilich mit dem großen Unterſchiede daß ihr Vernunftvermögen immer ein den durch Wahrnehmung und Vorſtellungen gegebenen Stoff formirendes, nicht freithätig ſchaffendes, blieb. Dennoch legten ſie auf die Dialektik ſo großes Gewicht ([132]), und ſchon Zeno deutete die Steigerung der vorläufigen Annahme zur unerſchütterlichen Ueberzeugung durch das bekannte Gleichniß an, welches die Wahrnehmung mit den ausgeſtreckten Fingern, die Zuſtimmung mit der geſchloſſenen Hand, den Begriff mit der Fauſt, die Wiſſenſchaft mit der Zuſammendrückung der einen Fauſt durch die andre bezeichnete [134]).

2. Was aber ſollte der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu Grunde liegen und durch welche Kriterien die Wahrheit derſelben erkannt werden? Die Stoiker faßten die Beantwortung beider Fragen in Eins zuſammen und Chryſippus bezeichnete ſinnliche Wahrnehmung und ergreifbare Vorſtellung als die Kriterien, konnte jedoch unter erſterer, wenngleich er ſie ausdrücklich auch auf die inneren Zuſtände nicht nur der Freude u. ſ. w., ſondern auch auf die ſittlichen und unſittlichen ausdehnte [135]), in ihrer Sonderung von letzterer, nur die erſte Grundlage unſrer Erkenntniſſe, nicht ein Kennzeichen ihrer Wahrheit verſtehn und ſcheint in a. St. auch nur die er-

---

τὴν ἐπ. κατ. ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λ. ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

133) Sen. Ep. 120. Cicero (124) wohl ſchwerlich.

134) Cic. Acad. II, 47 (41).

135) b. Plut. Stoic. rep. 19 „*οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι ... καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.*

greifbare Vorſtellung als Kriterium der Wahrheit aufgeſtellt zu haben. Schon vor ihm hatte Boëthus ſich damit nicht begnügen wollen und an die Stelle derſelben Geiſt, ſinnliche Wahrnehmung, Strebung und Wiſſenſchaft geſtellt, — eine freilich ſchwerlich zu rechtfertigende Viertheilung. Beſſer wohl wenn andre alte Stoiker, nach dem Zeugniſſe des Poſidonius, der richtigen Vernunft die letzte Entſcheidung über Wahrheit zueigneten [136]). Er ſelber hatte auch in Annäherung an Plato behauptet, die Natur der Dinge könne nur von einer ſtammverwandten Vernunft ergriffen werden [137]). Mußte ja ſchon die erſte Zuſtimmung durch einen Akt der Vernunft erfolgen. Sie muß auch über das objektiv gefaßte Merkmal der Wahrheit: Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ([122]), — entſcheiden. Wie aber ſoll die ergreifbare Vorſtellung als ſolche ſich bewähren? Die älteren Stoiker ſcheinen auf die ihr einwohnende unwiderſtehliche Kraft ſich berufen zu haben, neuere fügten als Merkmal hinzu, ſie dürfe keinen Anſtoß finden [138]), ſie dürfe in unſrem Bewußtſein nicht den mindeſten Zweifel nachlaſſen. Die ſich ihrer Unfehlbarkeit bewußte Vernunft muß hier, wie in Bezug auf die ſittlichen Anforderungen, unbedingt entſcheidend eintreten.

---

136) Diog. 54 *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος . . . καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.*

137) Sext. Math. VII, 93 *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.*

138) Sext. Math. VII, 253 *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.* vgl. Stob. Ecl. II, 128 (132).

Digitized by Google

Die Stoiker beriefen ſich daher zur Widerlegung der Skepſis auf die Nothwendigkeit der Entſcheidung im Gebiete des Handelns [139]); die Wiſſenſchaft ſollte gleich den Tugenden, die Sicherheit in ſich ſelber tragen und zu vollkommen gewiſſer Erkenntniß nur der Weiſe gelangen; aber doch auch der Weiſe der Dialektik bedürfen ([132]). Wie alſo führt dieſe ſtufenweiſe ſich entwickelnde Erkenntniß zum unerſchütterlichen Wiſſen?

b. Die Dialektik im engeren Sinne des Worts.

1. Sie begann, wie ſchon geſagt, mit weit ausgeſponnenen Unterſuchungen über die Sprache (*φωνή*); denn darin näherten ſich die Stoiker wieder den Epikureern, daß auch ſie von dem Worte als dem Subſtrate der Gedanken ausgingen. Weder Sprachphiloſophie noch vergleichende Grammatik darf man bei ihnen erwarten; aber mußte nicht auch Sonderung der verſchiedenen Redetheile, Eintheilung der Flexionsformen, der grammatiſchen Satzformen und Erörterung der falſchen Satz- und Wortformen, den Anfängen einer Sprachphiloſophie gleich wie der vergleichenden Sprachlehre vorangehen? und griffen nicht die grammatiſchen Arbeiten der Stoiker in die philologiſch kritiſchen Beſtrebungen der beginnenden Gelehrſamkeit aufs tiefſte ein? Ihr Sinn für Poeſie und Rhythmik muß freilich ein ſehr geringer geweſen ſein, wenn ſie die Betrachtung derſelben lediglich der Grammatik zuwieſen [140]), während ſie doch die Rhetorik als eigenthümliche Disciplin behandelten. Doch würde die Geſchichte der allmähligen Entwickelung der ſtoiſchen Sprach-

---

139) Stoic. Repugn. 47 v. f. *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως κτλ.* vgl. c. 10 adv. Col. 26. Cic. Acad. II, 10 sqq. c. 12 quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem assensionem tollit e vita.

140) Diog. 44. 56 sqq. — Schriften über die ſtoiſche Grammatik: Laerſch Sprachphiloſophie d. Alten, Bonn 1840, und beſond. Rud. Schmidt, Stoicorum Grammatica, Hal. 1839.

lehre, in ihren Wechſelbeziehungen zu den kritiſchen Beſtrebungen der alexandriniſchen und ſpäteren Philologie, eine ſehr lohnende Arbeit ſein, die wir begreiflich den Männern des Faches überlaſſen müſſen.

2. Augenſcheinlich ſollte die Grammatik nur von dem Worte als Bezeichnung, ohne Rückſicht auf das Bezeichnete, mithin von der bloßen Form der Worte und ihrer Verbindung handeln; aber auch das Bezeichnete (*σημαινόμενα, λεκτά*), ohngeachtet ſeiner Beziehung auf die Dinge[141]), nicht an das Wirkliche heranreichen, vielmehr ein abſtrakt Allgemeines und Eigenthum des Geiſtes, ja im Unterſchiede von allem Wirklichen ein Unkörperliches ſein[142]). Mit Recht kann man die Stoiker Urheber des Nominalismus nennen, nur allerdings derjenigen Form deſſelben, die das Allgemeine auf die Funktion der Vernunft zurückführt; denn das Bild, welches uns mit den Thieren gemein iſt, ſoll zum Gedanken (*ἐννόημα*) oder Ausgeſprochenen (*λεκτόν*) werden, wenn es der vernünftigen Seele zu Theil wird. Doch ſcheinen die Stoiker das Ausgeſprochene wiederum vom Begriff zu ſondern beabſichtigt zu haben, indem ſie es in die Mitte zwiſchen Ding und Begriff ſtellten[143]). Körperlich

141) Diog. 57 *προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα.*

142) Sext. Math. VIII, 11 (8) *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον .... τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον.* 12 *τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος·* vgl. Hypot. III, 52. Sen. Ep. 117. — Die *κοινὰ* wurden auch als *οὔτινα* bezeichnet (Simpl. in Categ. b. Prantl 420, 60. vgl. Diog. VII, 61), ſollen die Stelle der Ideen einnehmen Stob. Ecl. I, 332, und weder wahr noch falſch ſein, Sext. Math. VII, 246.

143) Plut. Plac. IV, 11, 4 *ἔστι δὲ νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται κτλ.* — Ammon. in Arist. de Interpret. Schol. 100, 10 *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξίουν ὀνομάζειν.*

Digitized by Google

ſoll die Stimme, das ausgeſprochene Wort (φωνή) und das Ding, das Bezeichnete, als ein Allgemeines, unkörperlich ſein; nicht minder unkörperlich das Wahr= oder Falſchſein des Bezeichneten; dagegen die Wahrheit ſelber als an Naturfunktionen Theil habend, körperlich[144]). Es liegt auf der Hand wie willkürlich und gehaltlos ſolche Diſtinktionen ſind[145]). Aber nicht minder ſo ſcheint die ſtoiſche Lehre vom Begriff geweſen zu ſein. Zunächſt wäre erforderlich geweſen zu unterſuchen, wie die aus Aſſociation hervorgegangenen Gemeinvorſtellungen zu dem Beſtande von Begriffen gelangten; ſtatt deſſen erhalten wir ein weit ausgeſponnenes Schema von Eintheilungen, Unter= und Neben= oder Gegeneintheilungen[146]), bei denen ebenſowohl der ideale wie der reale Geſichtspunkt außer Acht gelaſſen und die Merkmale ohne Berückſichtigung ihres inneren Gehalts zugezählt oder abgezogen werden. 3. Was man in der Lehre vom Begriff vermißt, wird man hoffen in der vom Urtheil zu finden, da ja erſt in der Form des Urtheils (des ἀξίωμα) die Entſcheidung zwiſchen Wahr und Unwahr zu Tage kommen und nur das ein Ausgeſprochenes (λεκτόν) ſein ſoll was wahr oder unwahr iſt[147]). Leider ſieht man ſich getäuſcht in dieſer Erwartung. Zuerſt wird das Ausgeſprochene in Mangelhaftes und Vollſtändiges eingetheilt, und erſteres wiederum in Ausſage (κατηγόρημα) und Attribut (προσηγορία, προσηγορικόν); jenes umfaßt die verſchiedenen Formen des Zeitworts, dieſes die Subſtantiva und Adjek-

---

144) Sext. Hyp. II, 81 λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τρίχῶς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει κτλ. vgl. Math. VII, 38.

145) vgl. Sext. Math. VIII, 262 sqq. Baſilides, Lehrer des Mark Aurelius hatte auch behauptet: μηδὲν εἶναι ἀσώματον. ib. 258.

146) διαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, μερισμός, u. ſ. w. Diog. 60. 61. u. A. ſ. d. erſchöpfende Erörterung b. Prantl Geſchichte der Logik I, 422 ff.

147) Plut. Quaest. Platon. X, 2 ἀξίωμα προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται. Diog. 66 ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος. — Sext. Math. VIII, 12 ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος. vgl. VII, 38. Diog. 65.

Digitized by Google

tiva. Je nach dem Verhältniß des Kaſus in welchem die Attribute zum Verbum ſtehn, werden die kaum überſetzbaren Arten des *σύμβαμα*, *παρασύμβαμα* und *ἀσύμβαμα* unterſchieden [148]), — in augenſcheinlicher Vermiſchung logiſcher und grammatiſcher Beſtimmungen. Vom Urtheil werden dann unterſchieden: zwei Arten des fragenden Satzes (*ἐρώτημα* und *πύσμα*), ein befehlender (*προστακτικόν*), ein beſchwörender (*ὁρκικόν*), ein betender (*ἀρατικόν*), ein vorausſetzender (*ὑποθετικόν*), ein verdeutlichender (*ἐκθετικόν*), ein anredender (*προσαγορευτικόν*), ein verwundernder (*θαυματικόν*), ein zweifelnder (*ἐπαπορητικόν*), und als ein dem Urtheile ähnlicher ein beſchreibender [149]). Doch ſcheinen die Stoiker hervorgehoben zu haben, daß auch dieſe Sätze einigen Theil am Ausdruck des Wahr- und Unwahrſeins hätten [150]). Auch in der Durchführung der Eintheilung der eigentlichen Urtheile in einfache und zuſammengeſetzte, werden die Eintheilungsgründe großentheils dem ſprachlichen Ausdruck oder dem beſondern Inhalte derſelben entlehnt. So werden theils beſtimmte, unbeſtimmte und mittlere einfache Urtheile, theils überhaupt oder demonſtrativ bejahende (*κατηγορικόν, κατηγορευτικόν*), und verneinende Urtheile unterſchieden, jenachdem die bloße Verneinung „Nicht“ (*ἀποφατικόν*), oder ein allgemein verneinendes Wort (*ἀρνητικόν*), oder ein a privativum (*στερητικόν*) angewendet wird, oder endlich aus doppelter Verneinung eine Bejahung entſteht (*ὑπεραποφατικόν*) [151]). Die zuſammengeſetzten Urtheile, d. h. ſolche in denen entweder Ein und daſ-

148) die Beweisſtellen in Prantl's reich ausgeſtatteter Geſch. d. Logik I, 438 ff.

149) Sext. Math. VIII, 70 sqq. Diog. 66 sq. 68 u. A. ſ. Prantl S. 441 f.

150) Ammon. de Interpret. b. Prantl 443, 117 *ἅπερ ἅπαντα δεκτικὰ ὄντα τοῦ ψεύδους τε καὶ ἀληθείας*, falls dieſe W. auf Stoiker zu beziehen ſind. Den dieſe Annahme aufſtellenden Nikoſtratus hatten die Stoiker entſchieden beſtritten. Simpl. Categor. b. Prantl 443, 117.

151) *ἁπλᾶ, οὐχ ἁπλᾶ.* Sext. Math. VIII, 93 sq. *ὡρισμένα, ἀόριστα, μέσα* Id. ib. 96 sq. — Diog. 69 sq. vgl. Prantl S. 443 f.

Digitized by Google

ſelbe einfache zweimal geſetzt, oder ein einfaches mit einem andren einfachen verbunden wird, ſollen nach Verſchiedenheit der dabei angewendeten Konjunktionen in hypothetiſche (συνημμένον oder παρασυνημμένον), copulative (συμπεπλεγμένον), disjunktive (διεζευγμένον), urſächliche (αἰτιῶδες) und vergleichende zerfallen (διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον)[152]); ſo daß zwei die Art des Urtheils beſtimmende Grundformen mit ſolchen in eine Reihe geſtellt werden, in denen die Konjunktion auf die Art der ſachlichen Zuſammengehörigkeit der Beſtandtheile des Urtheils hinweiſt. Doch richten die Stoiker vorzugsweiſe ihr Augenmerk auf die disjunktive und mehr noch auf die hypothetiſche Form des Urtheils, und zwar zunächſt in Bezug auf den kontradiktoriſchen und den konträren Gegenſatz. Wie, fragte ſich, ſoll das Wahrſein oder Falſchſein eines Urtheils erkannt werden? Sie gingen von der Behauptung aus, wahr ſei das Wirkliche und einem andren contradiktoriſch Entgegengeſetzte, falſch das Nichtwirkliche und gleichfalls einem andren Entgegengeſetzte[153]). Auf zweierlei alſo ſollte es ankommen, auf das zu Grunde liegende Thatſächliche und auf Vergleichung mit dem kontradiktoriſchen Gegenſatz. Je nachdem nun das eine oder andre Moment vorzugsweiſe hervorgehoben ward, kam es zu verſchiedenen Anwendungsweiſen dieſer Beſtimmung. So ſagte man in erſterer Beziehung: die unbeſtimmte Ausſage, es ſitzt oder geht jemand, werde erſt zu einer wahren, wenn thatſächlich jemand ſitze oder gehe[154]); oder ein hypothetiſches Urtheil ſei wahr (ὑγιές), wenn dem Vorderſatz (ἡγουμένῳ) der Nachſatz (λῆγον) thatſächlich folge, wie ſie durch die verſchiedenen Kombinationen veranſchaulichten[155]). Philo ſchon ſagte, wahr ſei das hypothetiſche Ur-

---

152) Sext. ib. 95. 108. Diog. 68 sq. u. A. vgl. Prantl 445 ff.

153) Sext. ib. 10 u. A. vgl. Prantl S. 451 f.

154) Sext. VIII, 98.

155) Ib. 112 . . . περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια. — Id. Hypot. II, 105. vgl. Prantl S. 453 f. und über andre Wendungen der Annahme S. 457 ff.

Digitized by Google

theil, welches nicht von einem wahren Vorderſatz zu einem falſchen Nachſatz führe[156]). Dagegen behaupteten Andre, mit Hervorhebung der zweiten Beziehung: richtig ſei ein hypothetiſches Urtheil nur, wenn der Uebergang von einem wahren Vorderſatze zu einem falſchen Nachſatze ſchlechthin ohnmöglich ſei, wie wiederum ſchon der Megariker Diodorus behauptet hatte[157]); oder mit noch ausdrücklicherem Rückgang auf das Princip vom Widerſpruch, wahr ſei das hypothetiſche Urtheil, wenn der kontradiktoriſche Gegenſatz des Nachſatzes dem Vorderſatz widerſpreche[158]). Rückſichtlich der Anwendung welche die Stoiker von ihren Principien in der Lehre von dem konjunktiven, disjunktiven und kauſalen Urtheile machten, ſowie rückſichtlich ihrer Begriffsbeſtimmungen des Möglichen und Nothwendigen, muß ich mich begnügen auf Prantl (a. a. O. S. 459 ff.) zu verweiſen.

4. Ihre Lehre vom Schluß beſchränkte ſich mindeſtens größten Theils auf die hypothetiſche Form, die disjunktive mit einbegriffen, wie ausdrücklich bezeugt wird und ſchon aus ihrer Definition ſich ergibt: Schluß ſei was aus einer Annahme (λῆμμα, auch τροπικὸν genannt), einer Hinzunahme (πρόσληψις) und einer Folgerung (ἐπιφορά) beſtehe[159]). Der Grund dieſer Bevorzugung der hypothetiſchen Form vor der kategoriſchen iſt wohl darin zu ſuchen, daß jene ſich der Wahrnehmung enger anſchließt und an derſelben leichter geprüft werden kann. Der Grund der die Aufmerkſamkeit des Ariſtoteles in ſo hohem Grade auf das kategoriſche Schlußverfahren lenkte, konnte die Stoiker nicht beſtimmen. Ihre Vernunft war keine bis zu den höchſten und als ſolchen, einfachen objektiven Principien ſich erhebende und vermittelſt derſelben das vermittelnde

156) Sext. Hypot. II, 110. Math. VIII, 113.

157) Sext. Math. 245 sqq. — ib. 115. vgl. Cic. Acad. II, 47.

158) Sext. Hypot. II, 111. Diog. 73. vgl. Cic. de Fato 6 und Prantl S. 456 f.

159) Alex. in Anal. pr. 106, b. vgl. Prantl S. 468, 172. — Diog. 76. Noch andre Beweiſe für dieſe Beſchränkung der ſtoiſchen Syllogiſtik ſ. b. Prantl a. a. O. — Auch beide Prämiſſen wurden wohl λήμματα genannt, Sext. Hypot. II, 135.

Digitized by Google

Denken abſchließende, ſondern ein dem in Wahrnehmung und Erfahrung Gegebenen lediglich zuſtimmendes und formirendes Vermögen. War Ariſtoteles überzeugt durch ſorgfältige Anwendung des kategoriſchen Schluſſes von Prämiſſe zu Prämiſſe bis zu dem unmittelbaren denkenden Ergreifen des Einfachen, Weſenhaften ſich erheben zu können, ſo mußten die Stoiker nach einer Schlußform ſich umſehn, welche die Zuſtimmung der Vernunft zu dem ſinnlich Gegebenen am leichteſten und ſicherſten herbeizuführen geeignet ſchien. Daher ſtellten ſie gewiſſe ſich ſelber bewährende Formen als Muſterſchlüſſe auf, an denen als an ſich einleuchtenden, dann die zuſammengeſetzten geprüft werden ſollten. Es waren die ſchon von Eudemus und Theophraſt hervorgehobenen beiden Arten des hypothetiſchen (modus ponens und tollens) und die zwei Arten des disjunktiven Schluſſes, in deren Mitte ſie eine Abart des letzteren einſchoben: nicht zugleich iſt das Erſte und Zweite, das Erſte aber iſt, alſo nicht das Zweite[160]. Dieſe einfachen oder Muſterſchlüſſe wurden als abſchließende (*περαντικοὶ* und *συνακτικοί*) oder als ſyllogiſtiſch im engeren Sinne des Worts bezeichnet, und mit großer Ausführlichkeit die zuſammengeſetzten (*ἀσύνακτοι* und *ἀπέραντοι*) aufgezählt und auf jene zurückgeführt[161]). Die zur Prüfung der hypothetiſchen Schlüſſe aufgeſtellten Normen ſind ganz im Einklang mit den für die Urtheile angegebenen Kriterien, theils von der Thatſächlichkeit des Inhalts theils von der Form derſelben hergenommen. Alle einfachen oder Muſterſchlüſſe ſind zwar ihrer Form nach wahr, aber dem Inhalte nach nur, wenn ſie durch die zu Grunde liegende Wahrnehmungen gewährleiſtet werden[162]); und ſie ſind entweder beweiskräftig (*ἀποδεικτικοί*) oder nicht, je nachdem ſie von Bekanntem auf Unbekanntes oder wieder nur auf Bekanntes führen[163]). Auch ſoll die Wahrheit

160) Sext. Hyp. II, 137. 156 sq. VIII, 303 u. A. Das Nähere bei Prantl S. 472 ff.

161) Prantl S. 476 ff.

162) Sext. Hypot. II, 138 sq. Diog. 79.

163) Sext. Hypot. II, 140 sqq. vgl. 135 adv. Math. VIII, 316.

des Schluſſes an der Wahrheit des aus den Prämiſſen folgenden Schlußſatzes und den Folgerungen daraus geprüft und ſo die hypothetiſchen Vorausſetzungen beſtätigt werden [164]). Als ſchlußunfähig werden alle diejenigen Schlüſſe bezeichnet, bei denen das kontradiktoriſche Gegentheil des Schlußſatzes keinen realen Gegenſatz gegen die Verbindung der Prämiſſen bilde [165]). Die Stoiker legten daher großes Gewicht auf den apagogiſchen Beweis. Rückſichtlich der Aufzählung der unſchlußfähigen Formen, ſowie der weitläufig ausgeſponnenen Lehre der Stoiker von den Fehl- und Trugſchlüſſe muß ich wiederum auf Prantls (S. 486 ff.) ſorgfältige Unterſuchung verweiſen. Darin völlig einverſtanden mit ihm, daß die ſtoiſche Syllogiſtik nicht im entfernteſten einen Vergleich mit der ariſtoteliſchen aushalte, vermag ich doch ſeine Mißachtung hypothetiſcher und disjunktiver Schlußformen nicht zu theilen.

5. Mögen auch die Stoiker, wenigſtens großentheils, von ihren **Kategorien** in der Lehre vom Begriff gehandelt haben, ſo ſtehen ſie doch in ſo enger Beziehung zu ihrer Phyſik, daß es wohl verſtattet ſein dürfte ſie dieſer als Einleitung voranzuſtellen, zumal wir nicht wiſſen, wie ſie an die übrigen Erörterungen über den Begriff geknüpft waren. Die ſtoiſche Kategorientafel, vom oberſten an ſich noch beſtimmungsloſen Gattungsbegriff (*ἀνώτατον γένος* oder *γενικώτατον*) ausgehend, ſollte die Hauptſtufen nachweiſen, durch die er fortſchreitende Beſtimmtheit erlange [166]). Jenen oberſten noch durchaus unbeſtimmten Begriff bezeichneten ſie als Etwas (*τί*) oder Seiendes (*ὄν*) [166]); denn auch das Unkörperliche ſoll

---

411 sqq. Diog. 45. Gegen die Skepſis wird angeführt, daß während ſie die Möglichkeit der Beweisführung läugne, ſie dieſelbe thatſächlich durch den für ihre Behauptung aufgeſtellten Beweis anerkenne, Sext. Math. VIII, 463 sq. Hypot. II, 186.

164) Sext. Math. VIII, 367. 375.

165) Diog. 77 . . *ἀπέραντοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ.* vgl. Apul. de Interpret. 277 sqq. Oud.

166) Durch die Angaben des Simplicius zu den Kategorien, des Plo-

Digitized by Google

noch Theil am Seienden haben [167]). Seine erſte Beſtimmtheit ſoll es als Subſtrat (ὑποκείμενον) gewinnen, jedoch nur als Träger der hinzukommenden Beſtimmungen, deren erſte dann die der Beſchaffenheit (des ποιόν) iſt; ohne dieſe fällt es mit dem ſchlechthin beſtimmungsloſen Stoffe zuſammen [168]). Durch den Hauch oder luftartige Spannungen (τόνοι ἀερώδεις) oder auch beſaamende Verhältniſſe (σπερματικοὶ λόγοι), erhält es die erſte; ob auch die folgenden näheren Beſtimmungen [169])? Schon dieſe erſte Beſtimmtheit iſt dann eine vorübergehende augenblickliche, oder zwar dauernde jedoch äußere, oder auch eine innere, weſentliche; das Beſchaffene wird zur Beſchaffenheit (ποιότης) [170]), und dieſe, oder das durch ſie beſtimmte Subſtrat, kann nur Zu- oder Abnahme der Kraft, keine qualitative Veränderung erleiden [171]). Dann wird auch wieder ein gemeinſam und eigenthümlich Qualitatives (κοινῶς und ἰδίως ποιόν) unterſchieden [172]), und die beherrſchende Qualität (ἕξις) von den beherrſchten (ἑκτά), welche letztere wiederum an den andren Kategorien Theil haben ſollen [173]). Die dritte Kategorie, die des irgendwie Sichverhaltens (πὼς ἔχον), umfaßt die angeeigneten Zuſtände, die im

---

tinus VI, 1 u. e. A., ſowie durch die gründlichen Unterſuchungen Trendelenburgs (Geſchichte der Kategorien 219 ff.), Zellers (Geſch. III, 59 ff.) und Prantls (Geſch. der Logik I, 426 ff.), ſind wir zu genauerer Kenntniß der Kategorienlehre der Stoiker als andrer Theile ihrer Logik gelangt. Dieſe Unterſuchungen hat Peterſen (philosophiae Chrysippeae fundamenta) eröffnet, jedoch durch zu weitgreifende Folgerungen nicht ſelten ſich irre leiten laſſen. — Sext. Hyp. I, 138. II, 86. Diog. 61. — Schol. in Arist. 34, b, 10. Alex. in Top. 155.

167) Seneca Ep. 58. — Das ὄν ſcheint die ältere, das τί die neuere Bezeichnung zu ſein.

168) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 430, 85 f. Plotin. VI, 1, 25.

169) Plut. Stoicor. rep. 43. Diog. 148.

170) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 431, 91 f.

171) Plut. de commun. not. 44. Stob. Ecl. I, 432 sqq.

172) Stob. l. l. u. A. b. Prantl S. 432 f.

173) Simpl. in Categ. ib. 55. — ib. 42.

Digitized by Google

Unterſchiede von den ἕξεις, als σχέσεις bezeichnet werden[174]). Nicht blos das Wo und Wann, d. h. Unkörperliches, wofür die Stoiker Zeit und Raum hielten, ſondern auch die räumlichen und einzelne qualitative Beſtimmtheiten, wie weiß, rechnen ſie dahin[175]), ſo daß man wohl kaum ſagen kann, ſie hätten nichts weiter, als die die Prädikate der Sätze bildenden Ausdrücke (λεκτά) ſein ſollen. Eine beſtimmte Sonderung der hinzukommenden Zuſtände von den beharrlichen Beſchaffenheiten, ganz abgeſehn von den vorübergehenden und äußeren, konnte ihnen ohnmöglich gelingen. Das der vierten Kategorie Angehörige endlich (τὰ πρός τι πώς ἔχοντα) ſollte ſtatt finden und nicht ſtatt finden können, ohne alle Veränderung des Subſtrats und ſeiner Beſchaffenheit[176]). Ihm ſubſumirten ſie auch das einfache πρός τι, welches abgeſehn von ſeiner Beſtimmtheit, auf ein Andres ſich beziehe[177]).

Mochte urſprünglich die Abſicht, die ariſtoteliſche Kategorienlehre zu vereinfachen[178]), wie ja auch ſchon Xenokrates ſie auf eine Zweiheit zurückzuführen geſucht hatte, zu der ſtoiſchen Vierheit geleitet haben, augenſcheinlich liegt dieſer ein weſentlich verſchiedener Begriff zu Grunde. An die Stelle des Zwecks, die zu möglichſt umſichtiger Begriffsbeſtimmung erforderlichen Geſichtspunkte vollſtändig aufzuſtellen, tritt der Verſuch die grundweſentlichen Stufen der Entwickelung des Seienden nachzuweiſen, ſo daß denn auch jede folgende Kategorie eine nähere Beſtimmung der vorangegangenen enthalten ſoll, und wie der Qualität das Subſtrat, ſo den beiden

---

174) ib. 61 τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι κτλ· vgl. Prantl 429, 84.

175) Plotin. VI, 1, 30 u. Simpl. in Categ. b. Prantl S. 436, 103 f.

176) Simpl. b. Prantl 435, 101 u. 106.

177) Simpl. 42, 6 (b. Prantl Anm. 101) ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τι πὼς ἔχον ἔσται· ὁ γὰρ υἱός καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινῶν προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν κτλ. vgl. Anm. 108 bei Prantl u. Sext. Math. VIII, 454 (109 ib.).

178) Simpl. f. 16, b.

Digitized by Google

letzten Kategorien das qualitativ beſtimmte Subſtrat vorausgeſetzt werden muß. Auf die Weiſe aber leitet die Kategorienlehre der Stoiker unmittelbar zu ihrer Phyſik über.

4. Die Phyſik der Stoiker.

a. Die Grundlegung derſelben.

1. Ueber die Gliederung derſelben ſind die Berichte ſehr unzureichend und theilweiſe verworren: nur ſehen wir wie weitſchichtig ſie war und dürfen ſchließen, daß in der Sonderung und Anordnung der Theile Verſchiedenheiten unter den Stoikern ſtatt fanden [179]). Am üblichſten ſcheint die Dreitheilung, Lehre von der Welt, von den Elementen und von der Begründung (*αἰτιολογικόν*) geweſen zu ſein. — Die Lehre von der Welt zerfiel dann wieder in einen mathematiſchen und einen phyſikaliſchen Theil; ähnlich die Aetiologie, und zwar ſo daß in dem eigentlich naturwiſſenſchaftlichen Theile von der Weſenheit der Natur, von der Seele und der Naturlehre bis zur Arzneikunde hinunter; im mathematiſchen Theile von der Optik, Meteorologie u. ſ. w. gehandelt ward [180]). Der Inhalt des

179) Darauf deutet ſchon die Sonderung des *εἰδικῶς* und *γενικῶς*, bei Diogenes 132, und die Angaben des Seneca Ep. 89. In der Eintheilung nach Arten (Gegenſtänden?) werden aufgeführt: *ὁ περὶ σωμάτων τόπος καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ τεράτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ.* Hier alſo keine Spur weder von der Zweitheilung Seneka's in Körperliches und Unkörperliches, wenn man nicht etwa *περὶ τόπου καὶ κενοῦ* auf letzteres beziehen will, noch auch von Sonderung eines aitiologiſchen und zweier nicht aitiologiſcher Theile, noch endlich von einer geſonderten mathematiſchen und phyſikaliſchen Behandlung jener nicht aitiologiſchen Theile. vgl. d. folg. Anmerkungen.

180) Diog. l. l. *τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου (τόπον) διαιρεῖσθαι φασὶν εἰς δύο μέρη· μιᾷ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον, εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται . . . καὶ περὶ δινήσεως κτλ.* 133 *ἑτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἥτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ . . . καὶ εἰ προνοίᾳ διοι-*

Digitized by Google

erſten Theils wird alſo wohl dem der zwei erſten Bücher des Ariſtoteles vom Himmel entſprochen haben und unſrer Kosmologie; wie aber ohne alle aetiologiſche Betrachtung, zumal er auch die mathematiſche Erörterung nicht ausſchloß, begreift ſich nicht leicht. Keinen Falls ſind wir im Stande aus den ſehr ſpärlichen Angaben auch nur die Grundlinien derſelben uns zu verdeutlichen. Noch weniger klar iſt die Zweitheilung bei Seneka[181]) in Körperliches und Unkörperliches und des Körperlichen in Das was wirkt und das was gewirkt wird, d. h. die Elemente; und die Eintheilung des letzteren Abſchnitts wiederum, nach Einigen, in die Lehre vom Stoff, von der alles bewegenden Urſache und von den Elementen. Sollte nun der Theil vom Unkörperlichen, von Zeit und Raum und vom Leeren gehandelt oder in die Logik (die λεκτά) übergegriffen haben? Ueberhaupt ſind uns von dieſem weitſchichtigen Gebäude nur vereinzelte Bruchſtücke erhalten. Wir werden am beſten thun ſie in einer uns möglichſt faßlichen Weiſe und zwar ſo zu verknüpfen, daß wir mit Dem beginnen, was ſich der Logik der Stoiker zunächſt anſchließt, und mit Dem endigen, was am unmittelbarſten zur Ethik derſelben überleitet, mit ihren Lehren von der Gottheit, der Vorſehung und der Nothwendigkeit.

2. Die ſtoiſche Grundvorausſetzung war, daß Alles was zu wirken und zu leiden vermöge körperlich ſei, mithin nur dieſes das

---

κεῖται κτλ. τόν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ· μιᾷ δὲ αὐτοῦ ἐπισκέψει ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν ἰατρῶν ζήτησιν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινομένων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιποιεῖσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας, ὅπως νέφη συνίσταται κτλ. alſo Erklärung phyſiologiſcher und meteorologiſcher Erſcheinungen.

181) Seneca Ep. 89 Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus; corporum locum in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. Ipse elementi locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.

Digitized by Google

Wirkliche, das wahrhaft Seiende [182]): alles Unkörperliche ein bloßes Anhaftendes und eine Ausſage [183]). Ganz nominaliſtiſch mußte daher das Allgemeine für ein Unweſenhaftes, Unwirkſames, für bloße Abſtraktion gehalten werden, die nur mehr oder weniger Geltung habe, je mehr oder weniger ſie durch die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden Einzelnen und Körperlichen gewährleiſtet werde. An die Stelle allgemeiner Naturgeſetze traten die Verhältniſſe oder Begriffe der Beſaamung. Nun erklärte zwar Apollodorus den Körper für das was drei Dimenſionen habe [184]), doch im weiteren Sinne hielt man auch die die Körper zuſammenhaltenden Luftſtrömungen für ein Körperliches [185]); ſo daß ich mit Ritter (III, 377) behaupten muß, die Stoiker hätten den Begriff des Körpers in einer über jene Definition hinausgehenden Bedeutung genommen. Nur ſo vermochten ſie das Gute, die Weisheit, die geiſtigen und materiellen Eigenſchaften und Thätigkeiten, wie das Gehen und Tanzen, für Körper oder Körperliches zu halten [186]); ja die Wahrheit ſelber, wiewohl das Wahre unkörperlich ſein ſollte, ſofern jene unmittelbar auf dem ſelber körperlichen Weltgeiſt (ἡγεμονικόν), dieſes nur auf dem unkörperlichen Urtheil (ἀξίωμα) und der Ausſage (λεκτόν) beruhe [187]). Nur will Seneka dieſe Unterſcheidung nicht, wie andre Stoiker, auf Weisheit und weiſe ſein ausgedehnt wiſſen [188]). In der Zurückführung aller geiſtigen und materiellen Thätigkeiten und Eigenſchaften mußten die Stoiker allerdings auf allgemeine Behauptungen ſich beſchränken; erfahrungsmäßige Durch-

---

182) ob. Anm. 44. vgl. Plut. commun. not. 30. Plac. IV, 20. Diog. 150.

183) Stob. Ecl. I, 338 οὐ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα (nach Poſidonius). vgl. Zeno's Unterſcheidung von αἴτιον und κατηγόρημα, ob. Anm. 57.

184) Diog. 135 τὸ τριχῆ διαστατόν.

185) Plut. Stoic. rep. 43 ἀέρες, πνεύματα, τόνοι ἀερώδεις.

186) Seneca Ep. 117. 106. 102. 115. Plut. commun. not. 45.

187) Sehr ausführlich befürworteten die Stoiker dieſe Unterſcheidung ſ. Sext. Math. VII, 38. Hypot. II, 81.

188) Seneca Epist. 117.

Digitized by Google

führung im Einzelnen (und darauf hätten ſie doch als Senſualiſten Bedacht nehmen müſſen) konnte ihnen ohnmöglich gelingen; eben ſo wenig die Nachweiſung daß was ſie für unkörperlich erklärten, unwirkſam ſei. Wirken nicht abſtrakte Vorſtellungen, Urtheile und Ausſagen, ſelbſt wenn ſie falſch ſind? Die Bezeichnung derſelben als Anhaftendes oder Hinzugekommenes oder wie wir ſonſt ihre *συμβεβηκότα* faſſen mögen, — eine begriffliche Beſtimmung fehlt, — konnte ohnmöglich ausreichen, um von Raum und Zeit hier noch nicht zu reden. Einige, wie Baſilides, Lehrer Mark Aurels, wollten daher Nichts für unkörperlich halten[189]). Auch über das Sein der Ausſagen (des *λεκτόν*) fand bei ihnen endloſer Streit ſtatt[190]). Beſſer begreift ſich, wie ſie Tag und Nacht, die Tages- und Nachtzeiten, den Monat, die Monatstage, das Jahr und die Jahreszeiten für Körper und körperlich halten konnten[191]); beruhen ſie ja auf beſtimmten Zuſtänden der Sonne und des Mondes, der Atmoſphäre u. ſ. w.

3. Verſuchten nun auch die Stoiker alles wahrhaft Seiende auf das Körperliche zurückzuführen und bezeichneten ſie daher den Urſtoff als Weſenheit alles Seienden[192]), ſo mußten ſie doch innerhalb deſſelben eine Zweiheit des Leidenden und Wirkenden unterſcheiden, den an ſich qualitätsloſen Stoff und die aus ihm Jegliches geſtaltende Gottheit[193]); erſterer ſollte weder wachſen noch abnehmen, wohl aber getheilt und gemiſcht werden können und zu Allem bereit ſein, was die Vernunft, d. h. das ſchaffende Princip aus ihr bilden wolle[194]). Von der einen Seite ſind die Stoiker

189) Sext. Math. VIII, 258 ib. Fabric. . . *οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.*

190) Sext. ib. 262.

191) Chrysipp. bei Plut. commun. not. 45. vgl. Stob. Ecl. I, 260 sq. 556.

192) Diog. 150. Stob. Ecl. I, 325. Sext. Math. X, 312 *ἀρχὴ γὰρ κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.*

193) Sext. Math. IX, 11. Diog. 134. Stob. Ecl. I, 304.

194) Sen. Ep. 65. Stob. Ecl. 322. Plut. comm. not. 48 *ἡ* (*ὕλη*)

Digitized by Google

beſtrebt Kraft und Stoff auseinander zu halten[195]), von der andren Seite ſie zu ein und derſelben höheren Einheit zu verknüpfen[196]). Der Stoff iſt ihnen nimmer für ſich geweſen, er iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit das Subſtrat der Kraft, und wiederum die Kraft iſt eines Weſens mit dem Stoff, auch wenn ſie hin und wieder als geiſtiges Feuer u. dgl. bezeichnet wird[197]). Aber doch tritt ſie dem Stoffe dualiſtiſch entgegen; ſie iſt das ſchaffende Princip all und jeder Beſtimmtheiten des Stoffes, deſſen Weſenheit allein in der widerſtandsloſen Empfänglichkeit beſteht. Man kann nicht ſagen, daß Stoff und Kraft den Stoikern zwei gleich berechtigte Seiten ein und deſſelben Urweſens geweſen wären; über eine dualiſtiſche Immanenzlehre kamen ſie nicht hinaus. Bei all ihrem Beſtreben über den Dualismus ſich zu erheben, zeigen ſie, wie fremd dem eigentlich griechiſchen Geiſte die ſtrenge Immanenzlehre war. Die dualiſtiſche Richtung durchdringt ihr ganzes Lehrgebäude; es oscilirt beſtändig zwiſchen Materialismus und Spiritualismus. Sind ſie von der einen Seite bemüht die Urkraft an einen möglichſt über das ſinnlich Wahrnehmbare ſich erhebenden Stoff zu binden, den Zeno und Kleanthes als künſtleriſches Feuer, Chryſippus als den ſich ſelber aus ſich ſelber bewegenden Hauch, Andre als Aether, oder auch als Sonne oder als Fixſternhimmel u. ſ. w. bezeichneten[198]): ſo von der andren Seite

---

καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος. vgl. Stob. Ecl. 324 nach Poſidonius.

195) Seneca Epist. 65 bezeichnet ſie als causa et materia. vgl. Plut. (194).

196) Stob. Ecl. 324 *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης κατὰ τὴν ὑπόθεσιν (τῶν Στωϊκῶν) ἐπινοίᾳ μόνον.* nach Poſidonius.

197) Stob. Ecl. I, 56 *Ποσειδώνιος (λέγει τὸν θεόν) πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.* Plut. comm. not. 48 *σῶμα νοερόν.* Senec. consol. ad Helviam c. 8 sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio caet.

198) Stob. Ecl. I, 414 (49). Cic. de Nat. Deor. II, 15. — Stob. ib. 378 Chrysippus: *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ*

Digitized by Google

die Urkraft von der nach Nothwendigkeit waltenden zur frei beſtimmenden Vorſehung zu potenziiren. Doch letzterer Punkt führt zu der Lehre von der Gottheit, die wir dem Uebergange zur Ethik, im Sinne der Stoiker, vorbehalten.

Wir wenden uns vorher zu der

b. eigentlichen Phyſik.

1. Auch hier finden wir wiederum daſſelbe Schwanken der Stoiker zwiſchen Sonderung von Stoff und Kraft oder Geiſt, und Ineinsbildung von beiden. Einerſeits wird die Natur oder die Welt ſelber als techniſches Feuer bezeichnet, aus Einem ſoll Alles werden und in Eins ſich auflöſen, ſo daß es mit der urſprünglichen Weſenheit, dem Urſtoff, zuſammenfallen müßte[199]); andrerſeits ſoll Gott vor der Weltbildung für ſich geweſen ſein und nach der Weltzerſtörung wieder in ſich zurückkehren und der Unterſchied des Wirkenden und Leidenden auch durch die Elemente hindurchgehn ([200]). So konnte denn freilich keine Theorie ihnen mehr zuſagen als die heraklitiſche. Der in ihr ſich geltend machende ſtete Wechſel des Weges von Oben nach Unten und von Unten nach Oben ſchien zugleich Sonderung und Einigung von Stoff und Kraft zu verſtatten. Wir ſahen, wie ſchon Zeno dieſer Lehre ſich anſchloß und haben nur Einiges zu näherer Erörterung derſelben nachzuholen. In der Beſchreibung des zwiefachen Weges ſcheint zwiſchen

---

ἑαυτοῦ, vgl. Stob. Ecl. 56. 180. Sext. Hyp. III, 218. — Diog. 137 *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.* vgl. Cic. Nat. Deor. I, 18. II, 41. So auch Boëthus, Stob. Ecl. 58. — Kleanthes die Sonne, Diog. 138. Cic. N. Deor. I, 14. vgl. Kriſche's Forſchungen 428. — Boëthus den Fixſternhimmel, Diog. 148. Sonne und Fixſternhimmel wohl als die Subſtrate gefaßt, von welchen die Wirkſamkeit ausgehe.

199) Iusti Lipsii physiologiae Stoicorum libri tres. Antverpiae 1604. — Diog. 136 (48). vgl. Stob. Ecl. I, 64. — Stob. ib. I, 372 . . *οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.* — Stob. Ecl. 370 (200) *ἐκ τῆς οὐσίας.* — Unter Welt verſtehen die Stoiker bald die Allheit des Seienden, Gott und Welt zuſammen, bald letztere als Inbegriff des Gewordenen. Stob. Ecl. I, 444. Diog. 137.

Zeno und der folgenden Stoa kein weſentlicher Unterſchied ſtatt gefunden zu haben. Beſonders mit dem was Stobäus, angeblich authentiſch, von der zenoniſchen Darſtellung mittheilt [200]), ſtimmen die ſpäteren Angaben im Weſentlichen überein; nur ſoll dem Chryſippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreiſen [201]). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraklit die Annahme, das Waſſer ſei die Mittelſtufe des Werdens und Beſtehens der Dinge. Nicht minder ſchließen ſie ſich ihm in der Lehre von dem periodiſchen Wechſel der Weltbildung aus dem reinen, für ſich geweſenen Aether und der Rückkehr in denſelben, an. Erſt in der Weltbildung ſoll, nach Chryſippus, Körper und Seele ſich ſondern; vorher das All (*κόσμος*) durchweg feurig, Seele und Leitendes ſeiner ſelber geweſen ſein, und als Zeus wachſen bis er Alles in ſich ſelber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, ſondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem ſie dann wieder, wie ſie früher war, ſich erzeugt. Nach der Weltverbrennung iſt das Ganze verſtändig und weiſe, alles Böſe (und Unvollkommne) muß ausgetilgt ſein [202]). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

---

200) Ich theile hier die dort (48) nur angeführte Stelle des Stobaeus Ecl. I, 370 wörtlich mit: *Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.* Bei Diog. 142 wird noch beſtimmter hervorgehoben die Theilung des Waſſers oder Flüſſigen (*ὑγρότης*) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieſer zum Feuer: *τὸ δὲ λεπτομερὲς (ὅταν) ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ.* Seine Annahme vom Waſſer als Mittelſtufe übertrug Zeno auch auf das heſiodiſche Chaos, welches für das erſte Gewordene haltend, er von *χεῖσθαι* ableitete, Philo de incorrupt. Mundi 941, d. Hoesch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chryſipp b. Plut. Stoic. rep. 41, und *λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ.* vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. a. O. *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐ-*

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten ſich erneuern? Sollten nicht wenigſtens einige der Stoiker der Hoffnung ſich getröſtet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine ſtets vollkommnere werden? Die Annahme einer ſchlechthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menſchen und Verhältniſſe, wie Nemeſius ſie den Stoikern beilegt und Chryſippus ſie ausgeſprochen zu haben ſcheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu ausſchließlicher Geltung gelangten halten[203]). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraklits poetiſche Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte[204]), zu wiſſenſchaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden beſtimmen[205]), und

---

θὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. — de Stoicor. repugn. 39 Chrysipp. *ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μέν, αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.* — Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν.* — Plut. commun. not. 17 *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.* vgl. Cic. N. Deor. II, 46. Acad. II, 37. Senec. Consol. ad Marciam c. 25 extr. Diog. (200).

203) Nemesius natur. Hom. c. 38. Chrys. b. Lactant. Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel. VII, 19. Dagegen Seneca natural. Quaest. III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. ib. 24 cum Deo visum ordiri meliora, vetera finiri.

204) *κόρος* und *χρησμοσύνη*, Plut. de *El* ap. Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang.

205) Nach Plutarch l. l. ſoll die Epoche des *κόρος*, des Beiſichſeins des reinen Feuers, nur von längerer Dauer ſein als die der Verweltlichung, der *χρησμοσύνη*. Ueber die verſchiedenen Berechnungsweiſen und Zahlenangaben ſ. I. Lipsius, Stoic. Physiol. II, 22. vgl. Zeller S. 82, 3.

ſehr natürlich, daß mehrere Stoiker die Lehre theils bezweifelten, theils verwarfen und an die Stelle derſelben die ariſtoteliſche Annahme der Weltewigkeit ſetzten [206]). Wenn einige Stoiker (allgemeine Annahme ſcheint es nicht geweſen zu ſein) mit der Weltverbrennung, dem großen kykliſchen Sommer, einen entſprechenden Winter (Untergang durch Waſſer) wechſeln ließen [207]), ſo ſcheinen ſie Anhalt für die Lehre vom periodiſchen Wechſel in Thatſachen der Erfahrung geſucht zu haben. — Die neue Welt ſollte im unendlichen leeren Weltraume entſtehn, den ſie als Bedingung der entſtehenden und beſtehenden Welt für nothwendig hielten, während ſie Inweſenheit deſſelben in der Welt durchaus läugneten und gänzliche Durchdringbarkeit der Körper behaupteten [208]), indem ſie wohl auf den Alles durchdringenden Hauch ſich verließen. So wie in der Weltbildung bei Uebergang ins Feuchte, Körper und Seele aus einander treten ſollten, ſo auch das Wirkende und Leidende, und zwar ſo daß erſteres der Luft und dem Feuer, letzteres der Erde und dem Waſſer einwohne [209]). Daß die Stoiker vom Heraklit ſich entfernend die Vierheit der Elemente annahmen und ſie für qualitativ beſtimmte Grundſtufen des Daſeins hielten, kann uns nicht befremden; wohl aber daß ſie ohne Berückſichtigung der ariſtoteliſchen Einreden, jedes derſelben doch wiederum auf je ein Glied

206) Schon Boëthus ſoll Weltewigkeit angenommen und ihm ſollen andre Stoiker gefolgt ſein, Philo incorruptile mundi 947. Hösch. Arius Didymus b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18. Doch ſtehen mit dieſen Angaben andre, namentlich rückſichtlich des Poſidonius, nicht im Einklang, ſ. Zeller 83, Anm. Nur vom Panätius wird der Zweifel an periodiſcher Weltverbrennung beſtimmt bezeugt, Cic. Nat. Deor. II, 46. Diog. 142.

207) Seneca natur. Quaest. III, 28 sq. Censor. de Die. Nat. nach Lipſius' Emendation, physiol. Stoicor. II, 21.

208) Plut. Placit. II, 9. Stob. Ecl. II, 390 sq. u. A. — Plut. comm. not. 37 . . *καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 376. Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ* (*τῷ κόσμῳ*).

209) Chrysipp. b. Plut. (202). — Plut. commun. not. 49. Nemesius, nat. Hom. 5. Seneca Quaest. Natur. III, 10.

der beiden Gegenſätze des Warmen und Kalten, Feſten und Flüſſigen zurückführten, und zwar das Feuer auf das Warme, die Luft auf das Kalte, das Waſſer auf das Flüſſige, die Erde auf das Feſte[210]). Ganz abgeſehn davon daß ſie die Flüſſigkeit der Luft gänzlich außer Acht ließen, begaben ſie ſich auch alles Erklärungsgrundes rückſichtlich des Uebergangs der Elemente in einander. Nach Maßgabe ihrer Schwere ſollten ſie ſich im kugelförmigen Weltgebäude übereinander lagern, und wie die Erde in der Mitte, ſo auch das ganze Weltgebäude kraft ſeiner Schwere feſtgehalten werden[211]). Durch die Annahme daß die vier Urſtoffe in den Dingen nirgend rein vorkämen[212]), mochten ſie der Frage nach dem Uebergang derſelben in einander begegnen zu können glauben und unterſchieden verſchiedene Arten der Miſchung, jenachdem die Theile nebeneinander geſondert blieben (παράθεσις), oder in durchgehender Ausdehnung (ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων) auf trocknem (μίξις) oder naſſem Wege (κρᾶσις) ſich durchdrängen, oder endlich ihre Eigenſchaften in Eins zuſammengingen[213]).

2. Erklärten die Stoiker Zeit, Raum und Leeres für Nichtſeiendes, weil Unkörperliches, ſo ſcheinen ſie ſich damit zugleich der Unterſuchung über dieſe ſchwierigen Begriffe überhoben zu haben. Während ſie ſich mit Namenerklärungen von Raum und dem Leeren begnügten[214]), ließ Erörterung des Zeitbegriffs ſich nicht ſo leicht abweiſen. Daß die Zeit Bewegung vorausſetze, erkannten ſie an, und Chryſippus faßte ſie als Intervall der Bewegung, ſofern ſie

210) Diog. 137.

211) Diog. ib. u. 155. Plut. Plac. I, 12, 5 u. A. — Cic. N. D. II, 17 sq. Diog. 140. 137. 155 u. A. — Zeno b. Stob. Ecl. 406. Plut. def. Orac. 28.

212) Seneca quaest. Nat. III, 10 in omnibus sunt omnia . . ex omnibus omnia fiunt. Alex. Aphrod. de Anima II, 148. Stoc. Ecl. I, 314. Marc. Aurel. VII, 47.

213) Stob. Ecl. I, 376. vgl. Diog. 151.

214) Sext. Hypot. III, 124 Chrysipp. Stob. Ecl. I, 390 sq. Die Unterſcheidung von τόπος und χώρα iſt unerheblich.

Digitized by Google

das Maß der Schnelligkeit und Langſamkeit ſei, oder auch als das der Bewegung der Welt folgende Intervall[215]), — Erklärungen welche ihre Abhängigkeit von Ariſtoteles vergeblich zu verläugnen ſtreben. Gleich dem Leeren ſoll die Zeit unendlich ausgedehnt der Vergangenheit wie der Zukunft nach, dazu gleich dem Stoffe ins Unendliche theilbar ſein, ohne daß das Theilbare jedoch aus unendlich vielen Theilen beſtände[216]). Auch die Frage nach dem Realen in der Zeit wird berührt und dieſes auf das Gegenwärtige beſchränkt, Vergangenheit und Zukunft den bloßen Ausſagen zugezählt, jedoch anerkannt, auch das Gegenwärtige beſtehe nur als Grenze zwiſchen Zukunft und Vergangenheit[217]). Die Frage, ob Etwas vor der Zeit geweſen ſei, beantwortet Seneka durch Unterſcheidung von Zeit und Ewigkeit[218]). Noch weniger Spuren eigener Forſchung finden ſich in den allerdings ſehr ſpärlichen Nachrichten über die ſtoiſchen Vorſtellungen vom Weltgebäude und von den meteorologiſchen Erſcheinungen. Die Unterſcheidung zwiſchen der Welt mit dem Leeren und ohne daſſelbe (dem *ὅλον* und *πᾶν*), deren erſteres weder körperlich noch unkörperlich ſein ſoll, iſt kaum erwähnenswerth. Auch nicht die dreifache Bedeutung von Welt[219]). Auf Sichtung jener Nachrich-

---

215) Stob. Ecl. I, 260 . . *κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.* vgl. Posidonius b. Stob. 258.

216) Stob. l. l. *ὥστε μήθ' ἕνα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστᾶναι χρόνον ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.* Diog. 150 *οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν (τὴν τομήν) ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστι τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομὴ ἀλλ' ἀκαταληκτός ἐστι.*

217) Plut. commun. not. 41 *Χρύσιππος* . . . „*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι, φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός.*“ Id. ib. „*τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.*“ Posidonius b. Stob. Ecl. I, 258 . . . *τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει (χρόνου) καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρτισμὸν νοεῖσθαι.* vgl. Seneca de brevit. Vitae c. 10.

218) Seneca Ep. 89.

219) Sext. Math. IX, 332. Diog. 143. Plut. comm. not. 30. — Diog. 137 sq. u. A. vgl. Kriſche 424 f.

ten müſſen wir hier verzichten; auf einige wenige werden wir zurückzukommen Gelegenheit haben. An umfaſſendem Schema für Betrachtung der Dinge und Weſen fehlte es ihnen jedoch nicht. Sie unterſchieden vier Arten zur Einheit gelangter Körper, die durch Wirkſamkeit der nackten (bewegenden?) Kraft (ψιλὴ ἕξις) zuſammengehaltenen unorganiſchen, die von der Natur (φύσις) durchdrungenen organiſchen der Pflanzen, die beſeelten der Thiere und die mit vernünftiger Seele begabten [220]), — alſo nach Vorausſetzung einer vierfachen Art der Wirkſamkeit der Weltkraft. Der höchſten Stufe der Weſen werden auch die Himmelskörper, als vernünftige und ſelige zugezählt. Sie, die göttlichſten und höchſten Weltweſen, ſollen reinen ätheriſchen Stoffes ſein, jedoch durch die Ausdünſtungen der Erde, der Flüſſe und des Meeres genährt werden [221]), je nach dem verſchiedenen Range, den ſie in den himmliſchen Regionen einnähmen, — eine Ausbildung der herakllitiſchen Lehre, die der Epheſier ſchwerlich ſich würde haben gefallen laſſen. Im Uebrigen ſchloſſen ſie ſich dem platoniſchen Planetenſyſtem an. Die von Ariſtoteles und Theophraſt angebahnten Unterſuchungen über den Bau der Pflanzen und Thiere fortzuführen, fühlen die Stoiker ſich nicht angeregt; nur auf Das was letzteren mit dem Menſchen gemeinſam iſt, richten ſie ihre Aufmerkſamkeit, und ſcheinen auch nicht ſonderlich beſtrebt geweſen zu ſein von den verſchiedenen Wirkungsweiſen jener vierfachen Stufen der Weltkraft ſich Rechenſchaft zu geben.

3. Die Seele, die menſchliche wie die thieriſche, mußten ſie, nach Maßgabe ihrer Grundvorausſetzung, für körperlich halten und beriefen ſich, gleich den Epikureern, darauf, daß nichts Unkörperliches das Körperliche zu berühren, mit ihm zu leiden und von ihm getrennt zu werden vermöge [222]). Ferner darauf, daß Leben und

---

220) Sext. Math. IX, 81. — Plut. virt. mor. 12 u. M. Aurel. u. A. fügen die vierte Stufe hinzu. vgl. Kriſche 383. Zeller 97, 5.

221) Cic. Nat. Deor. II, 15. 16. Acad. II, 37. Plut. Stoic. repugn. 41 u. v. A. ſ. vorzüglich Kriſche's Forſch. 385 ff. vgl. Zeller 98 f. 3. 1.

222) Kleanthes und Chryſippus b. Nemes. de nat. Hom. p. 33 sq.

Digitized by Google

Bewegung nur aus Lebenswärme ſich ableiten laſſe und daß mit der Zeugung auch die geiſtigen Eigenſchaften ſich fortpflanzten [223]. Mag die Seele als Hauch oder warmer Hauch oder als Feuer bezeichnet werden, an das Blut gebunden, ſoll ſie von den Ausdünſtungen deſſelben genährt werden, und durch den ganzen Körper verbreitet, ihn in innigſter Weiſe durchdringen. In Folge der Theilbarkeit alles Stoffes gehe, nehmen ſie an, bei der Zeugung ein Theil des Seelenweſens auf das Erzeugte über, entwickele ſich vor der Geburt als Pflanzenſeele und geſtalte ſich nach der Geburt, kraft der Einwirkung der äußeren Luft, zur Thierſeele. Obgleich durch den ganzen Körper verbreitet, wird doch der Hauptſitz der Seele in der Bruſt oder im Herzen als Centralorgan für den Athmungsproceß und die Stimme, oder nach der Annahme einiger andrer, im Gehirn geſucht [224]. Vom Centralorgan ſollten dann, durch Luftſtrömungen vermittelt, die verſchiedenen Seelenfunktionen ausgehn, deren ſie ſieben annahmen, die fünf Sinne, das Zeugungs- und das Sprachvermögen, beherrſcht von dem oberſten Denk- oder Vernunftvermögen [225]. Wir wollen nicht in Vergleichung der Phyſiologie der Stoiker mit der des Ariſtoteles eingehn, die, ſo weit unſre Nachrichten von erſterer reichen, zum Nachtheil jener gereichen müßte, dürfen aber wohl uns freuen daß ſie die Zuſammengehörigkeit von Sprach- und Vernunftvermögen ſo entſchieden anerkannten und daß ſie die Einheit des Seelenweſens ſo beſtimmt feſthielten; auf die leitende oder Grundkraft, den Sitz des Ich, führen ſie auch die Empfindung und Begehrung zurück [226].

---

223) Cic. N. Deor. III, 14. Diog. 156 sq. — Cleanthes b. Nemesius p. 32.

224) ſ. die Belegſtellen b. Zeller S. 100 ff.

225) Galen. de Hippocr. et Plat. III, 1. Diog. 110. 157. Stob. Ecl. I, 878. Plut. Plac. IV, 4.

226) Cleanth. Hymn. 4. — Plut. de virt. mor. 3 . . . *ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν.* Den Thieren wollte Chryſippus daher keine *πάθη* zu-

In dieſer Beziehung kam ihnen ihre materialiſtiſche Vorausſetzung zu Hülfe. Gleichwie die Gottheit als Weltſeele die ganze Welt durchdringen und lenken ſoll, ſo auch die menſchliche Seele, ein Theil oder Ausfluß derſelben, alle ihre Thätigkeiten; und Poſidonius hatte, im Anſchluß an Plato's Timäus, die Erkenntniß der Natur auf die uns eingeborene göttliche Vernunft zurückgeführt [227]).

3. Die ſtoiſche Gotteslehre.

1. Die von Zeno begonnene Ineinsbildung von Natur und Gottheit wird von den folgenden Stoikern fortgeführt, doch mit beſtimmterer Beachtung der dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Auf die von den verſchiedenen Stoikern in von einander abweichender Weiſe verſuchten Bezeichnungen des Fluidums näher einzugehn, in welchem ſie die Weſenheit oder die Wirkſamkeit der Gottheit ſuchten, verlohnt ſich kaum der Mühe [228]). Es ſollte der Sinnenwelt angehören und doch, deß mußten ſie ſich beſcheiden, durch ſinnliche Wahrnehmung nicht zu erreichen, durch Erfahrung nicht zu bewähren ſein. Sie hätten immerhin ſich begnügen können zu ſagen, was ſie im Sinne trügen, wäre das denkbar Feinſte im ganzen Gebiete des Stoffartigen, zumal der Wechſel der Ausdrücke, deren ſie ſich zur Bezeichnung deſſelben bedienten ([198]), von ihrem Bewußtſein zeugt, die völlig entſprechende nicht finden zu können. Das, worauf es ihnen hätte ankommen müſſen, jenen göttlichen

---

geſtehn und bezeichnet die *ὄρεξις* als *ὁρμὴ λογική*, b. Galen. l. l. V, 6. IV, 2. — Id. ib. II, 2 *καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.*

227) Epictet. Diss. I, 18, 6. M. Aurel. II, 4. V, 27. IX, 8. XII, 30. Seneca, Ep. 41. — Posidon. nach Sext. Math. VII, 93 . . . *οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.* Auch Kleanthes Hymn. v. 12 *σὺ* (Zeus) *κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ κτλ.* Noch entſchiedener legt Jamblichus b. Stob. Ecl. I, 886 den Stoikern die Lehre bei, *εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις.*

228) ob. Anm. 198. vgl. Zeller S. 71, 2. 72, 1. 75, 1.

Stoff ſo zu bezeichnen, daß mindeſtens Hinweiſungen darin auf die über alles Stoffliche hinausliegenden Prädikate, die ſie der Gottheit beizulegen ſich gedrungen ſahen, ſich gefunden hätten, war ohnmöglich. Eher mochten ſie wähnen die Wirkungsweiſen der Gottheit durch das Bild von Hauch- und Luftſtrömungen veranſchaulichen zu können, wie wenig ſie auch dieſes Bild in den Bereich erfahrungsmäßiger Vorgänge zu ziehn vermochten. Aehnlich verhält ſichs mit den verſchiedenen Verſuchen die Stelle im Weltall zu bezeichnen, von wo aus Gott die Welt lenke und durchdringe: Kleanthes behauptete, von der Sonne aus, Boëthus, wie es ſcheint, vom Fixſternhimmel aus, der eine mit nicht beſſerem Grunde als der andre. Zeno u. A. identificirten die Gottheit mit der Welt, d. h. mit der inneren Weſenheit derſelben [229]). Wie aber faſſen ſie die wirkende Kraft Gottes? Zunächſt in Uebereinſtimmung mit der ihm beigelegten Materialität, ähnlich wie der Peripatetiker Strato, als die mit Nothwendigkeit wirkende Naturkauſalität, oder auch als reale Vorherbeſtimmtheit, und ſchon Zeno ſoll dieſe als die den Stoff bewegende Kraft bezeichnet haben [230]); woraus man jedoch wohl nicht ſchließen darf, er habe ſie auf die unterſte Stufe der Wirkſamkeit Gottes beſchränken wollen. Jene Nothwendigkeit wird dann dem Naturgeſetz und dieſes der Vernunft gleichgeſtellt [231]);

---

229) Cic. Acad. II, 41 Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat. Diog. 148 *Βόηθος.. οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν (φησίν).* — Id. ib. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* ſo auch Chryſippus und Poſidonius. Cic. de N. D. I, 14 Cleanthes . . . tum ipsum mundum deum dicit esse, tum cet. c. 15 Chrysippus . . . ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam. Acad. I, 11 Zeno . . statuebat . . ignem esse ipsam naturam cet. Didym. b. Euseb. Ev. Pr. XV, 15 *καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.*

230) Plut. Stoic. rep. 34 *ἡ κοινὴ φύσις . . εἱμαρμένη.* Seneca Nat. qu. II, 45 fatum, natura und mundus. Stob. Ecl. I, 178 *Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην.* — Id. ib. *Ζήνων . . δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κτλ. (τὴν εἱμαρμένην λέγει).*

231) Cic. N. Deor. I, 14 Zeno autem naturalem legem divinam

Digitized by Google

wie hätte auch die Stoa an einem bewußtlos wirkenden Naturgeſetz ſich genügen laſſen können? Damit ſchien denn der Uebergang zu einer Weltſeele, einem Weltgeiſte und einer nach Zwecken wirkenden Vorſehung gewonnen zu ſein; könnte ja ſonſt die Weltvernunft nicht für die Menſchen vorſehend Sorge tragen. Es ſchoben die Stoiker daher die Begriffe von Nothwendigkeit, Naturgeſetz, Geiſt, Vernunft und Vorſehung unbedenklich in einander[232]), geleitet durch die weit über die Grundſätze ihrer Phyſik hinausreichenden Ueberzeugungen ihres ſittlich religiöſen Bewußtſeins. Und doch mußten ſie auch wieder verſuchen jene verſchiedenen Begriffe, unbeſchadet der vorausgeſetzten Einheit, irgendwie aus einander zu halten. Chryſippus hatte dem Zeus (als ungetheilter und oberſter Einheit) die Welt und den Menſchen verglichen, die Seele der Vorſehung; und in der Weltverbrennung ſollte Zeus als der einzige unzerſtörbare der Götter in die Vorſehung ſich zurücknehmen und beide ſollten ungetrennt in der einigen Weſenheit des Aethers beſtehn; Poſidonius betrachtet den Zeus als erſtes, die Natur als zweites, die Vorſehung als drittes Princip, — mehr nach begrifflicher als phyſiſcher Abfolge; den Stoikern zufolge, welche Didymus berückſichtigt, ſollte Zeus, — identiſch mit der Welt, als Grund des Lebens, — Vorherbeſtimmtheit, weil Alles von Ewigkeit her unausweichlich bewältigend, Adraſtea zur Bezeichnung der Unentrinnbarkeit, Vorſehung endlich, weil Alles zum Heilſamen führend, benannt wor-

esse censet (151). . . . animantem . . aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Seneca de Benefic. IV, 7 quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toto mundo et partibus eius inserta? Diog. 88 *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος κτλ.* — Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *(ὁ λόγος) ἐστὶ φύσει νόμος, τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων (τῶν ἀνθρώπων) ἕνεκα. οἷς ἀκολούθως νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν.* Plut. l. l. *πρόνοια.*

232) ſ. beſ. Plut. a. a. O. Cic. N. Deor. I, 14. Lactant. de vera Sapientia 9. Stob. Ecl. I, 178 u. A. vgl. Chryſippus' etymologiſche Deutungen b. Diogenianus, Euseb. Pr. Ev. VI, 8. Anm. 230 f.

den ſein[233]), — ein ſchwacher Verſuch die verſchiedenen Bezeichnungen ein und deſſelben höchſten Princips zu rechtfertigen. Nur theilweiſe verſuchte man ſie auf die verſchiedenen ihm beigelegten Stufen der Wirkſamkeit zurückzuführen, indem man dieſe als verbindende und zuſammenhaltende Kraft (ἕξις), als organiſirende Kauſalität (φύσις), als beſeelende und vernünftige Weſenheit faßte ([220]). Dieſe verſchiedenen Arten mochte man wähnen durch entſprechende Verhältniſſe des ſtufenweis ſich verflüchtigenden Stoffes der Luft und des Aethers veranſchaulichen zu können. Die Nothwendigkeit des Naturlaufs auf die erſte oder die beiden erſten Stufen zu beſchränken und der nach Zwecken wirkenden Vorſehung die höheren Stufen vorzubehalten, konnte die Stoa nicht verſuchen; ſie hätte ſonſt auf die ſo ſcharf von ihr betonte Lehre von der Einheit der Welt und der durchgängigen Wechſelbeziehung in allen Theilen derſelben (συμπάθεια)[234]) verzichten müſſen; und darauf konnte ſie nicht verzichten, ohne den Haltpunkt ihrer ganzen Phyſik und theilweiſe auch ihrer Ethik aufzugeben. So mußte ſie denn bei der Zwieſpältigkeit ihres höchſten Princips zunächſt nach Beweisgründen für je eine ſeiner beiden Seiten ſich umſehn. Zur Bewährung ſeiner feurigen oder ätheriſchen Natur berief ſich namentlich Kleanthes darauf daß alle Theile der Welt durch Wärme

233) Plut. comm. not. 36 *λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρῆσαι ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* — Stob. Ecl. I, 178 *Ποσειδώνιος (τὴν εἱμαρμένην) τρίτην ἀπὸ Διός· πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* — Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστί. καθόσον δὲ εἱρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου, προσονομάζεσθαι εἱμαρμένην, Ἀδράστειαν δὲ ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοιαν δὲ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.*

234) Sext. Math. IX, 78 sq. Diog. 140. Alex. de Mixt. 142 u. A. vgl. Zeller 87, f. 1 u. Anm. 245.

zuſammengehalten würden und die Welt ſelber nur durch gleiche und ähnliche Natur in ſolcher Dauer, d. h. ewig, erhalten werden könne[235]). Ebenſo hatte er für die Annahme daß der Himmel, d. h. die Himmelskörper, feurig ſeien, wie ſchon Zeno angenommen, ihren Glanz und ihre erwärmende Kraft angeführt[236]). Wenn dann wiederum ſchon Zeno behauptet hatte, Gott müſſe nach unzweifelhaftem Begriff der Seele, ein beſeeltes und zwar als das vollkommenſte in der ganzen Natur gedacht werden[237]), indem er zugleich den vermenſchlichenden Vorſtellungen der Epikureer entgegengetreten war: ſo verſuchte Kleanthes ausführlich das Daſein Gottes und ſeine Fürſorge für die Welt und die Menſchen zu erweiſen. Zuerſt berief er ſich auf die Mantik und unſer Vorahnungsvermögen des Zukünftigen, auf das Daſein der Gottheit als Urhebers deſſelben zurückſchließend[238]). Ein zweiter Beweis war

235) Cic. N. Deor. II, 9.

236) Stob. Ecl. I, 538. — Cic. ib. II, 11. — vgl. ib. II, 9 sq. III, 14.

237) Cic. N. D. II, 8. 17 sed quum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius cet., was dann wiederum auf die Welt ausgedehnt wird und ib. c. 31 geſchloſſen, daß die Götter auch rationis compotes ſeien; und ferner: ex quo intelligitur prudentiam quoque et mentem a diis ad homines pervenisse. vgl. II, 12. Sext. Math. IX, 101 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ. τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* ib. 104 *καὶ πάλιν . . τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον κτλ.* Sehr ſchwach ein andrer dem Zeno beigelegter Beweis, ib. 133, wenn nicht etwa ein Mittelglied fehlt; ſchwach auch die Art, wie Diogenes aus Babylon (ib. 134) es zu ergänzen ſucht. Ein ähnliches Argument des Chryſippus *ἀπὸ συμβεβηκότος* b. Themist. in Top. Scholia 245, 23.

238) Cic. N. Deor. II, 5 Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones (muthmaßlich in ſeinem Buche *περὶ θεῶν*, Diog. 175). Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum. ib. c. 4 quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est,

Digitized by Google

von der Größe der Wohlthaten hergenommen, die durch die Lenkung der Weltverhältniſſe, durch die Fruchtbarkeit des Erdbodens und Aehnliches uns zu Theil werden; ein dritter von den furchtbaren und neuen Naturereigniſſen, welche die Menſchen an eine himmliſche und göttliche Gewalt mahnten; ein vierter von der gleichmäßigen Bewegung des Himmels, der Verſchiedenheit, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Ordnung der Geſtirne. Es bewährt ſich durch dieſe drei letzten dem teleologiſchen Beweiſe angehörigen Argumente, die von andren Stoikern ſehr ins Einzelne durchgeführt ſein müſſen [239]), daß man, was ſchon vom Zeno berichtet wird, zunächſt auf Sokrates, nach den xenophontiſchen Mittheilungen, zurückzugehn pflegte. Chryſippus hatte gleichfalls, wie es ſcheint, hervorgehoben, daß die ewige Ordnung der Geſtirne und der Natur einen Urheber von höherer Kraft und höherem Geiſte vorausſetze, und ſo auch der menſchliche Geiſt ſelber [240]). Eigenthümlicher ſchließt Kleanthes: wenn es Gradunterſchiede der Vollkommenheit im Gebiete der Natur und der Seele (des Lebensprincips) gibt, ſo muß es auch eine vollkommenſte Natur und eine vollkommenſte Seele geben, da Fortſchritt ins Unendliche undenkbar iſt; nun iſt unter den irdiſchen Weſen der Menſch, rückſichtlich der Seele wie des Leibes, das vorzüglichſte, und dennoch ſchwach, der Sünde unterworfen und hülfsbedürftig: alſo iſt er nicht das höchſte und vollkommenſte Weſen; ein ſolches muß über den Menſchen hinausragen, frei von allem Böſen und mit allen Tugenden (Vollkommenheiten) erfüllt, d. h. Gott ſein [241]): eine Beweisführung, in der man nicht mit Unrecht die Anfänge der erſten Hälfte des ontolo-

---

deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur. vgl. Divinat. c. 5.

239) Cic. N. Deor. II, 5. vgl. III, 7. Plut. Plac. I, 6, 2. Seneca de Provid. 1. — Acad. II, 38.

240) id. N. D. II, 6. vgl. Zeno b. Cicero ib. 8.

241) Sext. Mathem. IX, 88 sqq. Cic. N. Deor. II, 12 atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est. cet. c. 13.

Digitized by Google

giſchen Arguments für's Daſein Gottes erblickt hat. Doch mag Kleanthes auch hier die in Sokrates' Unterredung mit Ariſtodemus enthalten Spuren nur weiter verfolgt haben[242]). Auch Chryſippus, nachdem er nachgewieſen, daß das vollkommenſte weltliche Weſen der Menſch ſei und um ſeinetwillen das Uebrige, er aber doch nicht vollkommen, hatte auf ein vollkommen ſittliches und weiſes Weſen, d. h. das göttliche, geſchloſſen[243]).

2. Ward nun von den Stoikern Gott mit der Welt mehr oder weniger ausdrücklich, als innerſte Weſenheit derſelben, identificirt, und die Vollkommenheit Gottes auf die Welt übertragen, ſo mußten ſie ſich die Aufgabe ſtellen die Vollkommenheit der Welt nachzuweiſen und die dagegen geltend zu machenden Bedenken zu beſeitigen. Sind ſie hin und wieder geneigt auf die Unvollkommenheit des Stoffes ſich zu berufen, ſo verfallen ſie, im Widerſpruch mit der Vorausſetzung daß der Stoff qualitätslos, allen Formen des bewegenden und formenden Princips widerſtandslos ſich hingebe, dem Dualismus[244]). Hatten ſie von der durchgängigen Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Welt der Dinge auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten und einigen Urheber derſelben geſchloſſen, ſo ſuchten ſie nun umgekehrt die durchgängige Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt thatſächlich zu bewähren. Harmonie ſetzt Mannichfaltigkeit und ein Ineinandergreifen der mannichfaltigen Beſtandtheile nach dem Verhältniß von Urſache und Wirkung, von Zweck und Mittel voraus. Die Welt beſteht, unternehmen ſie zu zeigen, weder aus gänzlich geſonderten, noch blos (äußerlich) verknüpften Theilen, findet ſich ja auch kein leerer Raum innerhalb der Welt; vielmehr wirken Sterne und Mond auch auf die irdiſchen Dinge und ihre Verhältniſſe ein; Himmliſches und Irdiſches iſt zu durchgängiger Einſtimmung (σύμπνοια

---

242) Xenoph. Memor. I, 4. vgl. Sext. Math. IX, 92.

243) Cic. N. Deor. II, 14. vgl. c. 11.

244) Seneca Provident. 5 non potest artifex mutare materiam. Dagegen Chryſippus b. Plut. commun. not. 34 οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν κτλ.

und *συντονία*) mit einander verbunden, die ganze Weſenheit durch Einen ſie durchdringenden Hauch zu durchgängiger Wechſelbeziehung aller ihrer Beſtandtheile geeinigt[245]). Daher denn auch überall das Eine als Mittel dem Andren zur Erreichung von Zwecken dient, die Früchte der Erde den Thieren, dieſe dem Menſchen[246]). Unter den von der Natur beabſichtigten Zwecken wird auch die Schönheit nicht außer Acht gelaſſen; und eben ſo wenig die Mannichfaltigkeit der Welt, in welcher nicht je zwei Dinge einander völlig gleich ſeien[247]). Soll nun aber die Welt um der Menſchen und Götter willen da ſein, ſo doch nur, ſofern der Menſch geboren iſt, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen, ſelber ein Theil des Vollkommnen; Endzweck kann nur die Welt ſelber in ihrer Vollkommenheit ſein[248]). Die gegen die Vollkommenheit der Welt erhobenen Einwendungen hatten Chryſippus in mehreren

---

245) Die ſchon vorher (234) angegebenen Beweisſtellen ergänzen einander gegenſeitig. Sext. Math. IX, 78 sq. hebt hervor daß der Weltkörper nicht *ἐκ συναπτομένων* noch *ἐκ διεστώτων* beſtehn könne, wegen der in ihm ſtattfindenden *συμπάθεια*, mithin *ἡνώμενόν τι* ſei: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις*. Diog. 140 bezeichnet die *συμπάθεια* näher als *τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν*, und beruft ſich auf Apollodorus, Chryſippus, Poſidonius u. A. vgl. 143. Alex. Aphr. de mixt. l. 142 führt das *συμπαθὲς εἶναι αὑτῷ τὸ πᾶν*, auf das es durchdringende *πνεῦμα* zurück. Aehnlich Andre. Zeller bemerkt mit Recht (S. 88 Anm.) daß namentlich bei den älteren Stoikern nur von einem erfahrungsmäßig nachweislichen *influxus physicus*, nicht von einer magiſchen Zuſammenſtimmung die Rede ſei. Es lag ihnen daran die Einheit des Weltalls in den Wechſelbeziehungen aller ſeiner Theile hervorzuheben.

246) Cic. N. Deor. II, 14. 45 sq. nach Chryſippus.

247) Plut. Stoicor. Rep. 21 nach Chryſipp.: Schönheit des Pfaues. vgl. M. Aurel. III, 2. — Cic. Acad. II, 26. Sen. Ep. 113.

248) Cic. Fin. III, 20. N. Deor. II, 53. 62. vgl. Diog. 183. Stob. Ecl. I, 444. — Cic. N. D. II, 14 ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est.

Digitized by Google

Schriften[249]) und nach ihm andre Stoiker ausführlich zu widerlegen unternommen. Zunächſt beriefen ſie ſich darauf, daß die Theile der Welt nicht vollkommen ſein könnten, eben weil ſie nicht Selbſtzwecke ſeien, ſondern durchgängig in Beziehung zum Ganzen ſtänden ([249]), ſei es gemäß der nothwendigen Abfolge von Urſache und Wirkung, oder im Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder auch als Folge des Bezweckten (*κατὰ παρακολούθησιν*). So ſei Geſundheit der lebenden Weſen das Bezweckte, Krankheit und Bekümmerniß die unabwendbare Begleitung[250]). Oder es wurde der Nutzen hervorgehoben, der aus dem Läſtigen, wie Mäuſe und Wanzen, oder aus dem Uebel, wie der Krieg, ſich ergebe[251]). Auch erinnern ſie, wie manches Uebel Folge und Strafe der Verſchuldung ſei[252]). Schwieriger allerdings war das Böſe mit der Vollkommenheit der Welt in Einklang zu bringen. Die Mitſchuld der Gottheit mußten ſie läugnen und das Böſe auf den Trieb, die Denkweiſe, den Vorſatz des Schuldigen zurückführen und dennoch anerkennen daß auch der Böſe nach unabänderlicher Vorherbeſtimmtheit handle, wie er handle[253]). So geſtanden ſie denn theils daß Beſeitigung des Böſen nicht möglich und nicht wohl gethan geweſen ſein würde,

---

249) Chryſippus namentlich in den Schriften *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* (Plut. Stoic. Rep. 37) und *περὶ Προνοίας*, Gell. VI, 1, 7 sqq.

250) Chrys. b. Plut. Stoic. rep. 44 *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν. οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρός τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.*

251) Gell. l. l. (249). vgl. Plut. de Animal. procr. 6.

252) Chrys. b. Plut. St. Rep. 21. 32. vgl. Marc. Aur. VIII, 50. Plut. l. l. 35. 15.

253) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 33 *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν.* b. Gell. VI, 2, 7 sqq. quamquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia . . . *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν.*

theils betrachteten ſie das Böſe als den nothwendigen Gegenſatz des Guten, theils hoben ſie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe geſühnt werde [254]). Zur Beſeitigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es ſo häufig den Guten übel, den Böſen wohl ergehn könne, beriefen ſie ſich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorſehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückſeligkeit des Guten durch kein Mißgeſchick getrübt werden könne, theils, daß dieſes ihm zum Mittel werden ſolle ſeine ſittliche Kraft im Kampfe mit demſelben zu üben und zu ſtärken [255]). Aber ſchon hier zeigt ſich, wie ſie die Vorausſetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorſehung und von Freiheit der Selbſtbeſtimmung, als Bedingung der Zurechnung unſrer Wollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne ſichtbare Verlegenheit wenden ſich die Stoiker zu dem Verſuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Weſens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Voranahmen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, ſich

---

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* — b. Gell. VI, 1 extr. . . vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. b. Plut. ib. 35 . . . *οὐκ ἀχρήστως (ἡ κακία) γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* vgl. commun. not. c. 13. ib. c. 14, wie ja auch in einer Komödie *ἃ καθ' ἑαυτὰ μέν ἐστι φαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθησιν.* vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι*, und Aehnliches. vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Troſtgründe ausführlich von Seneka in der genannten Schrift entwickelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exercitationes putat. c. 3 . . ostendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu vocas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . . His adiiciam, fato ista fieri.

Digitized by Google

ſtützenden Glauben nicht ſchlechthin verwerfen, noch die bunte Welt menſchenähnlicher Götter ſich gefallen laſſen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne ſich zu ſpalten, in verſchiedenen Richtungen und auf verſchiedenen Stufen. So verſuchte denn ſchon Zeno Heſiods Theogonie mit ſeiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homeriſchen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleanthes, Perſäus, Chryſippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chryſippus hatte ſeine gewohnte Schreibſeligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Muſäus beilegte [256]). Daß die Geſtirne vom reinſten ätheriſchen Stoffe und göttlichen Weſens ſeien, ſtand ihnen und ſo ja auch dem Plato und ſelbſt dem Ariſtoteles, im voraus feſt [257]). Ebenſo legten ſie dem Erſtgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei [258]). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwickelung hafteten, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürſorge für den Menſchen vorzugsweiſe ſich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. ſ. w. [259]). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geiſtes, konnten ſie für berechtigt halten [260]). Dionyſius, Zeno's (?) Schüler, unterſchied drei Arten göttlicher Weſen, Geſtirne, unſichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer ſieben [261]). Aber wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abſtreifung des Geſchlechtlichen und andrer vermenſchlichenden Hülle [262]),

256) ſ. Kriſche S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenoſſen Seneka's, finden ſich viele dergleichen Mythenerklärungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Anm. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interprett.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Perſäus wird genannt). Plut. de Iside c. 66. vgl. Kriſche 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Perſäus und Chryſippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chryſippus verwarf den Geſchlechtsunterſchied, nach Phaedrus col. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

Digitized by Google

den ihrer Lehre entſprechenden Kern nachweiſen? Sie mußten natürlich zu allegoriſchen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen und wenngleich ſie anerkannten daß dabei mit Vorſicht zu verfahren ſei [263]), ſo überließen ſie ſich doch den abenteuerlichſten Etymologien. Vorzüglich mußten ſie verſuchen die Spuren zu verfolgen, die in den Beziehungen der übrigen Götter zum Zeus, den ja auch die Mythologie als Vater und Beherrſcher der Götterwelt anerkannt hatte, einigermaßen, wenn auch oft gewaltſam genug, ſich nachweiſen ließen. Rückſichtlich des Einzelnen müſſen wir hier auf Unterſuchungen verweiſen, deren weitere Verfolgung außer unſrem Zweck und Bereich liegt [264]).

4. Zu dem alten Götterglauben, dem ſie, von ihrem Standpunkte ihn läuternd, ſich anzunähern ſuchten, gehörte auch Mantik und Dämonologie. Erſtere ward zuerſt von Zeno und Kleanthes, dann mit großer Ausführlichkeit von Chryſippus, Diogenes von Babylon, Antipater und Poſidonius behandelt; nur Panätius ſprach ſich zweifelnd darüber aus. Sie konnten die Zeichen, aus denen die Wahrſager weiſſagten, nicht für Vorbedeutungen gelten laſſen, ſondern nur für Anzeichen Deſſen, was geſchehen ſei, und woraus die Folgen ſich abnehmen ließen [265]). Das Verſtändniß ſolcher Zeichen, deren es unzählige, nur durch Deutung noch nicht erreichte, gebe, führten ſie theils auf natürliche Anlage theils auf Kunſt zurück, und beriefen ſich in erſterer Beziehung auf die ihm vorzüglich günſtigen Zuſtände des Schlafs und der Exſtaſe [266]). Und woher die Begabung, auf die ſie augenſcheinlich mehr Werth legten als auf die Kunſt? Sie mußten auf die die Welt der Dinge zuſammenhaltende göttliche Kraft und die daraus ſich ergebende durchgängige alle Theile der Welt durchdringende Sympathie zurückgreifen. Und ſo konnten ſie einerſeits von der Mantik

263) Annaeus Cornutus de N. Deor. 80 sq. Osann.

264) ſ. beſonders Kriſche a. d. a. O. und vgl. Zeller S. 115 ff.

265) Cic. Divin. I, 3. vgl. I, 7. II, 42. Acad. II, 33. Diog. 149. — Ib. 52. 55. 8. Seneca quaest. Natur. II, 32.

266) Cic. l. l. I, 18. 56. 55. 59. Sen. l. l. Plut. Plac. V, 1.

Digitized by Google

einen Beweisgrund fürs Daſein des oder der Götter hernehmen ([238]), andrerſeits behaupten, aus dem Daſein der Götter folge die Gewährleiſtung des Vermögens der Divination [267]). Doch muß auch ſo die Theorie ihrer Mantik ungereimt genug geweſen ſein. An Aufzählungen eingetroffener Träume und Orakel hatten Chryſippus und Antipater es nicht fehlen laſſen [268]).

Dieſelbe Annahme, worauf der geſundere Theil der Mantik ſich ſtützte, lag auch ihrer Dämonologie zu Grunde. Unter Dämonen verſtanden ſie nicht eigenthümliche, von den Menſchen geſonderte göttliche Weſen, ſondern die der Perſönlichkeit zu Grunde liegende göttliche Kraft; jeder Einzelne ſoll ſeinen Dämon haben [269]). Wenn Chryſippus von böſen Dämonen redete, ſo kann er wohl nur die Verkommenheit des urſprünglichen dem Menſchen verliehenen perſönlichen Geiſtes darunter verſtanden haben [270]).

Muß man nun auch anerkennen daß die Stoa in ihrem Anſchluß an den polytheiſtiſchen Kultus, dem ſpäteren die Philoſophie überwuchernden Aberglauben Thür und Thor geöffnet hat, ſo doch zugleich, daß ſie eine lauterere innere Gottesverehrung ſich zu bewahren gewußt habe. Schon Zeno hatte gemahnt, ſie nicht an Tempel, das Werk menſchlicher Hände, zu knüpfen, und bei älteren und neueren Stoikern finden wir Aeußerungen über das wahre Weſen der Frömmigkeit und deren Bedingungen: Reinheit und Unverderbtheit des Geiſtes, Gehorſam und Streben den Göttern ſich zu verähnlichen [271]).

---

267) Cic. l. l. II, 15. — ib. I, 5. 38.

268) Cic. l. l. I, 19. 20.

269) Poſidonius nennt bei Galen. de Hippocrat. et Plat. V, 1 den Dämon *συγγενής τε καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχων τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι*, Marc. Aurelius V, 27 *ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν· οὗτος δέ ἐστιν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Aehnlich Andere. — Seneca Ep. 110. vgl. 41.

270) Plut. Stoic. rep. 37. Def. Orac. 17 *φαῦλοι δαίμονες.*

271) Plut. Stoic. rep. 6. Diog. 33. — Cic. N. Deor. II, 28. Epict.

5. Die ſtoiſche Ethik.

1. Wenden wir uns nun zu dem von Chryſippus und andren Stoikern unternommenen Ausbau der zenoniſchen Ethik, ſo müſſen wir wiederum beklagen von der Gliederung deſſelben nur verwirrte und ſehr von einander abweichende Nachrichten zu finden. Nur zweierlei läßt ſich feſtſtellen, theils daß unter den verſchiedenen Bearbeitern auch hier nicht unerhebliche Verſchiedenheiten ſtatt fanden, theils daß die den Principien entſprechendſte Dreitheilung in die Lehre vom Triebe der Selbſterhaltung und der daraus ſich ergebenden Unterſcheidung des der Natur deſſelben Angemeſſenen und Nichtangemeſſenen; dann in die Lehre vom Sittlichen oder Guten und von der Tugend; endlich in die von den Affekten, ſich gliederte. Letztere ſcheint man dann dem erſten Abſchnitte unmittelbar angeſchloſſen oder auch ihr die letzte Stelle angewieſen zu haben; und allerdings iſt die Lehre von den Affekten, die ja dem Menſchen im Unterſchiede vom Thiere zukommen ſollen, ganz wohl geeignet, dem Begriff der menſchlichen Selbſterhaltung und dem des Guten vorangeſtellt, oder auch als Quelle des Böſen, der Lehre vom Guten nachgeſchickt zu werden[272]). Die Unterabthei-

---

31, 1. Arrian. Dissert. II, 18. 19. Diog. 124. Seneca Ep. 41. Marc. Aurel. IX, 49.

272) Diog, 84 *τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους καὶ περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Die erſten drei Glieder ſcheinen auch mir die Grundeintheilung auszumachen, wie ſie ſich vielleicht ſchon bei Zeno und Kleanthes fand, die andren ſechs Glieder der *ὑποδιαίρεσις* dem Chryſippus und den folgenden anzugehören; nur fragt ſich, ob ſie nicht einem zweiten, gewiſſermaßen angewendeten Theile der Ethik eingefügt wurden, der ſich bei Zeno und Kleanthes noch nicht fand. Mag ſichs

Digitized by Google

lungen mußten dann, je nachdem die eine oder andre Anordnung gewählt ward, verſchieden ausfallen.

2. Zuerſt ſcheint man das auf den Trieb der Selbſterhaltung gegründete Princip der zenoniſchen Ethik, im Gegenſatz der epikureiſchen Hedonik, weiter entwickelt zu haben. Wenn man den Grundſatz der Selbſterhaltung weiter verfolgte, ſelbſt wenn er urſprünglich als Uebereinſtimmung des Lebens gefaßt ward, ſo waren die näheren Beſtimmungen: Uebereinſtimmung mit der Natur und mit der Vernunft oder der Gottheit, doch nur Entwickelung Deſſen, was in der urſprünglichen Formel, wenn auch nicht beſtimmt ausgeſprochen, ſchon enthalten war. Ebenſo die verſchiedenen Formeln

---

aber ſo verhalten, oder mögen ſie der Dreitheilung als Unterabtheilungen eingefügt geweſen ſein, — die angeführte Ordnung vermag ich mir nicht zu erklären; eben ſo wenig weder mit der Haupttheilung, noch mit den Unterabtheilungen die *τρεῖς τόποι* b. Epict. Dissert. III, 2 zu reimen: *τρεῖς εἰσι τόποι περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μή τ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται, εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης κτλ.* Nur ſo viel ſcheint mir klar zu ſein, daß die Anordnung, wie auch die Anfangsworte beſagen, einen rein praktiſch-pädagogiſchen Zweck verfolgte, und mit der Erörterung der Affekte als dem die Begehrungen von ihrem richtigen Ziele Ablenkenden beginnen, dann dieſes Ziel aus dem Begriff des Naturtriebes und damit das ihm Angemeſſene ableiten, und endlich zu dem unbedingten Werthe des Sittlichen überleiten ſollte. Einen umgekehrten Weg ſcheinen die Gewährsmänner des Stobäus Ecl. II, 7 eingeſchlagen und zuerſt von den Gütern, den Uebeln, dem Gleichgültigen und den Tugenden (p. 90 sqq.), dann erſt von dem Triebe, dem Angemeſſenen, den Affekten und der Freundſchaft (p. 166 sqq.), und endlich von dem ſchlechthin Guten und Böſen und von dem Weiſen (192 sqq.) gehandelt zu haben. Von den bei Seneka (Ep. 95 nach Poſidonius, und Ep. 89) und bei Cicero (Offic. II, 5) durchſcheinenden Behandlungsweiſen der ſtoiſchen Ethik, ſ. Zeller 124, Anm.

Digitized by Google

Späterer[273]). Denn es kann keinem Zweifel unterliegen (ſ. oben S. 67 f.), daß ſchon Zeno die Uebereinſtimmung des Lebens als eine der Natur des menſchlichen Einzelweſens entſprechende gefaßt und wiederum die Eigenthümlichkeit des Menſchen auf das ihm einwohnende Vernunftvermögen zurückgeführt habe; die Unterſcheidung der blos angemeſſenen Lebensweiſe von der wahrhaft ſittlichen, zeugt unzweifelhaft dafür. Wenn dann Kleanthes unter der Natur, mit welcher Uebereinſtimmung erreicht werden ſollte, nur die gemeinſame, nicht die beſondere, Chryſippus dagegen zugleich die gemeinſame und die dem Menſchen eigenthümliche verſtand[274]), ſo hat wahrſcheinlich letzterer nur ausdrücklich hervorheben wollen, was erſterer ſtillſchweigend vorausſetzte. Kleanthes ſcheint auszuſprechen beabſichtigt zu haben, daß auch der Menſch, ſeiner Bevorzugung vor den übrigen lebenden Weſen ohngeachtet, doch nichts deſto weniger ein integrirendes Glied der Naturordnung ſei; und dieſe innere Einheit der ganzen Natur zu betonen, mochte der Verfaſſer des Hymnus an den Zeus ſich beſonders gedrungen fühlen. Etwas anders verhält ſichs wohl mit der ausführlichen Nachweiſung, daß der urſprüngliche Trieb der belebten Weſen nicht auf Luſt, ſondern auf Selbſterhaltung gerichtet ſei. Kein Zweifel zwar, daß ſchon Zeno den Erhaltungstrieb ſehr beſtimmt vom Luſttriebe ſonderte; hatte für ihn ja nur Werth die ſelbſteigene Thätigkeit, nicht die Paſſivität des Genuſſes, oder irgend Etwas aus der Gunſt

---

273) Stob. II, Ecl. 134 (ob. Anm. 88) *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει . . . ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· Διογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· Ἀρχέδημος δὲ πάντα καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν· Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.* vgl. Diog. 87.

274) Diog. 89 *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.*

Digitized by Google

der Verhältniſſe ſich Ergebendes[275]); aber zu der Beweisführung, daß auch der Trieb der Thiere urſprünglich nicht auf Luſt und Genuß gerichtet ſei, fand ſich die Stoa, vielleicht ſchon Kleanthes und vorzüglich Chryſippus, wohl erſt in der Bekämpfung der epikureiſchen Lehren angeregt[276]). Sie wollte zwar nicht die Luſt mit den Kynikern, als ein Böſes oder Uebel ſchlechthin verwerfen, auch wohl nicht Kleanthes ([276]), ſondern betrachteten ſie als ein Nachgeborenes der Thätigkeit (*ἐπιγέννημα*), das nimmer, ſelbſt nicht als Folge tugendhafter Handlungen, Werth an ſich haben ſolle[277]). Auch die Lehre von dem Angemeſſenen und Nichtangemeſſenen bedurfte und erhielt wahrſcheinlich nähere Beſtimmungen. Es konnte nur ermeſſen werden nach ſeinem Verhältniß zur naturgemäßen Selbſterhaltung. Man unterſchied das an ſich Natur-

---

275) ſ. ob. S. 66 ff. vgl. Sext. Math. XI, 77.

276) Sext. Math. XI, 73 . . . *ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι (τὴν ἡδονήν) μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ κτλ.* Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. κτλ.* Aehnlich Cic. Fin. III, 5 ohne Chryſippus zu nennen: . . . fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui, eoque se et sua diligerent . . . In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. cet. vgl. Offic. I, 4.

277) Diog. 85 *ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ κκλ.* Wenn Kleanthes geläugnet hatte, die Luſt ſei *κατὰ φύσιν*, d. h. der urſprüngliche Naturtrieb darauf gerichtet (276), ſo ſagte Archedemus, ſie ſei *κατὰ φύσιν ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας* und Panätius unterſchied zwiſchen ſolcher die *κατὰ φύσιν* und die *παρὰ φύσιν* ſei, Sext. Math. XI, 73. — Diog. 94 *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Seneca Vita beata 15 nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est. vgl. c. 9. Benef. IV, 2. Cic. Fin. II, 21, nach Kleanthes.

Digitized by Google

gemäße von dem durch Beziehung darauf (*κατὰ μετοχήν*) Naturgemäßen; zu erſterem rechnete man Bewegung und das den Naturverhältniſſen (*σπερματικοὶ λόγοι*) entſprechende Verhalten, wie Geſundheit, Stärke und die zum Ergreifen geeignete ſinnliche Wahrnehmung; zu letzterem geſchickte Hand, geſunden Körper und unverletzte Sinne; alſo, in unerheblicher Sonderung, die Bedingungen naturgemäßer Selbſterhaltung und die Theilnahme des Einzelweſens daran. Die Stoiker begriffen darunter körperliche Vorzüge, Geſundheit, Stärke und das Leben ſelbſt, nicht minder geiſtige Anlagen, Kunſtfertigkeiten, als Vorbedingungen zur Tugend, und endlich auch äußere Güter, Ehre, Reichthum, edle Abkunft, wünſchenswerthe Verwandtſchaft; unter dem Verwerflichen das Gegentheil ſolcher Vorzüge[278]). Wenn ſie aber dieſem Angemeſſenen einen gewiſſen Werth zuerkannten, ſo doch immer nur als Mittel für Verwirklichung des der menſchlichen Vernunft erreichbaren wahrhaft Guten, und im Vergleich mit dieſem wird jenes als ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*) bezeichnet. Vom unbedingt ſittlichen Standpunkte iſt weder der Beſitz deſſelben, das Vorzuziehende, ein Gut, noch der Mangel oder das Verwerfliche, ein Uebel[279]). Doch unterſcheiden ſie noch von dieſer Art des Gleichgültigen, d. h. des nur relativ Vorzuziehenden oder Verwerflichen, eine zweite Art, d. h. ein in dem Sinne

---

278) Stob. Ecl. II, 142. 148. 60. Cic. Fin. III, 5. Gell. XII, 5. Diog. 105 sq.

279) Stob. Ecl. II, 144 *τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν περὶ πρός τι λεγομένων εἶναι . . . πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧ πάρεστι τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.* ib. 242 *διὸ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν τὰ δ᾽ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ᾽ οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον . . . ἀδιάφορα . . . τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν.* vgl. Diog. 104. 105 *ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον κτλ.* Cic. Fin. III, 16 quod sit indifferens cum aestimatione mediocri . . . ea quae sunt praeposita referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. vgl. Sext. Math. XI, 61.

Digitized by Google

Gleichgültiges, welches den Trieb weder erregt noch abſtößt, für das ſittliche Leben, wie für die Selberhaltung daher gleichgültig iſt[280]). Auch das Vorzuziehende unterſcheidet ſich von dem unbedingt Guten weſentlich dadurch, daß dieſes immer, unter allen Umſtänden, anzuſtreben und nützlich iſt, jenes unter Umſtänden auch ſchädlich und das Verwerfliche zuträglich werden kann, wie Krankheit, Armuth u. dgl., ja daß es nur dem Tugendhaften nützlich iſt[281]). Ob Nachruhm nach dem Tode zu dem Vorzuziehenden gehöre, war ſtreitig unter den Stoikern[282]), und ſehr begreiflich daß ſie überhaupt über das Anzuſtrebende oder Angemeſſene und über das Maß deſſelben ſich unter einander nicht vereinigen konnten; ſo über den Werth des Reichthums, des erlaubten und nicht erlaubten Gewinnes und Erwerbes[283]). Mit alle dem müſſen wir anerkennen, daß es der Hauptſache nach an einem beſtimmten Maß ihnen nicht fehlte; und dieſes Maß war das unbedingt und unter allen Umſtänden Anzuſtrebende, das Gute oder die Tugend.

3. Worin zeigt ſich nun der Fortſchritt der Schule in der Begriffsbeſtimmung des Guten? Der Menſch unterſcheidet ſich von den vernunftloſen Weſen darin, daß ſeine Handlungen nach der Zweiheit des Triebes, des vernünftigen und vernunftloſen[284]),

---

280) Stob. Ecl. II, 142 *καθ' ἕτερον δὲ (τρόπον ἀδιάφορα) τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὸν κτλ.* vgl. Diog. 104. Cic. Acad. I, 10 his ipsis alia interiecta et media numerabat (Zeno) . . . in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Fin. III, 15 alia neutrum. vgl. Sext. Hypot. III, 191. Math. XI, 60.

281) Cic. Fin, III. 10 nach Zeno. ſ. c. 16. Sext. Math. XI, 61 *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον.* vgl. Hypot. III, 177. Stob. Ecl. II, 90 sq. Plut. Stoic. rep. 31. Diog. 102 u. A. — Stob. Ecl. II, 188 *μηδένα δὲ φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετήν κτλ.* vgl. 204. Plut. Stoic. Rep. 12 (nach Chryſipp) u. A.

282) Cic. Fin. III, 17. Seneca Ep. 102.

283) vgl. Zeller 152 f.

284) Stob. Ecl. II, 160 *κατὰ τὸ γένος δὲ ταύτην διττῶς θεωρεῖ-*

zugleich der Natur und der Vernunft entſprechen ſollen: ſo hatte ohne Zweifel ſchon Zeno im Weſentlichen gelehrt (ob. S. 67). Nun iſt aber All und Jedes in der Naturordnung mit Nothwendigkeit beſtimmt; das Vernunftloſe muß ſich ihr fügen, das Vernünftige fügt ſich ihr aus freier Selbſtbeſtimmung[285]) und in Folge der Einſicht in den Grund derſelben. Eben dadurch wird der Menſch unabhängig von Allem außer ihm; unbedingten Werth hat für ihn nur was er kraft der Einſicht in die nothwendige Zuſammengehörigkeit deſſelben mit der göttlichen Naturordnung ergreift. Man kann nicht ſagen, daß zwiſchen einer natürlichen und einer höheren ſittlichen Weltordnung unterſchieden würde; das wahre ſchlechthin Vorzuziehende erhält dieſen unbedingten und unvergleichlichen Werth nur durch die wiſſende Ueberzeugung daß es in völligem Einklang mit dem Weltgeſetz und der Weltordnung ſtehe, ein integrirendes Glied derſelben ſei[286]). Ebendarum ſollte man, nach Chryſippus, zu richtigem Verſtändniß des Guten und Böſen, der Tugenden und der Glückſeligkeit, gleichwie der Gerechtigkeit von der

---

σθαι (τὴν ὁρμήν), τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις. vgl. Cic. Fin. III, 6. 7 u. A.

285) Cleanth. b. Epict. Enchirid. 52 (vgl. Dissertatt. IV, 1, 131. 4, 34. Senec. Ep. 107) *ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη … ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.* Seneca Provid. 5 quae autem dementia est potius trahi, quam sequi. M. Aurel. X, 28 *μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δ' ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.*

286) Cic. Fin. III, 6 prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant *ἔννοιαν* illi) viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat; atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum cet. vgl. Acad. I, 10 (58). Senec. Ep. 121. Diog. 85. — Id. 88 *ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* vgl. Kriſche 370 ff. 475 f.

Einſicht in die gemeinſame Natur und der Weltordnung (*τοῦ κόσμου διοίκησις*) ausgehn[287]). Wir ſollen die richtige Wahl treffen unter Dem was naturgemäß Werth oder Würde hat und auf die Weiſe des Guten und der Glückſeligkeit theilhaft werden: ſo erklären ſich die Stoiker, nicht ohne einige Schwankung in den näheren Beſtimmungen[288]); wie dieſe Auswahl zu treffen ſei, vermochten ſie nicht anzugeben. Gleichwie Sokrates, lehrt daher die Stoa, daß alles ſittliche Handeln auf dem Wiſſen beruhe, nur mit dem Unterſchiede daß jener das Wiſſen als das unmittelbare und ſich ſelber bewährende Innewerden der unbedingten ſittlichen Anforderung faßte, dieſe es auf Erkenntniß der göttlichen Weltordnung zurückführte. Wie wir aber dieſe Erkenntniß zu erreichen im Stande ſein möchten, da alle Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen ſollte, vermochte die Schule eben ſo wenig als ihr Urheber anzugeben. Sie mußte ſich auf die Ueberzeugung von der Theilnahme unſrer Vernunft an der göttlichen zurückziehn[289]), alſo ſtillſchweigend vorausſetzen, jedes ſolches Wiſſen ſei eine Erweiſung der reinen göttlichen Vernunft in uns; von dem objektiven Gehalt deſſelben vermochte man ſich nicht Rechenſchaft zu geben; und ſo hatte man

---

287) Drei Stellen des Chryſippus bei Plut. Stoic. repugn. 9. vgl. Cic. Fin. III, 22.

288) Plut. commun. not. 27 extr. . . . *τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν· ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ κτλ.* Diog. 88 *ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.* Clem. Alex. Strom. II, 416 *Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν· ὅ τε Ἀντίπατρος κτλ.* Archedemus, Panätius, Poſidonius. vgl. Stob. (273).

289) So ſcheint ſchon Zeno vorausgeſetzt zu haben (68), und ſo auch die ſtoiſche Erklärung (Cic. Fin. III, 8): quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est, omne honestum est. vgl. Poſidonius' Aeußerung ob. Anm. 137 u. Seneca Ep. 66 ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

denn nur ſcheinbar über den ſokratiſchen Standpunkt ſich erhoben. Je weniger die Schule in dieſer Beziehung über Zeno hinausging und hinauszugehn vermochte, um ſo mehr pries ſie den unbedingten Werth des Guten und der lediglich auf Verwirklichung deſſelben gerichteten Geſinnung und Thätigkeit, der Tugend und das ſchlechthinige Zuſammenfallen derſelben mit der Glückſeligkeit, ſo daß dieſe durch Nichts außer ihr weder vermindert noch vermehrt werden könne und im Vergleich mit ihr auch alles vom Standpunkte der bloßen Selbſterhaltung Vorzuziehende ein Gleichgültiges ſei, das eben ſo wohl dem Guten wie dem Böſen dienen könne. Kann daher der Menſch nur gut und glückſelig ſein, indem er in Unabhängigkeit von allem Aeußeren, ſich rein aus ſich ſelber, d. h. aus der ihm einwohnenden göttlichen Vernunft beſtimmt, ſo muß er auch Alles überwinden, was ſeine Vernunfteinſicht zu trüben droht, und als ſolches bezeichnete ſchon Zeno die Affekte. Bevor wir daher in nähere Beſtimmung über das Gute und was mit dem Begriff deſſelben zuſammenhängt näher eingehn, wenden wir uns zu der ſtoiſchen Lehre von den Affekten.

4. Schon Zeno führt ſie auf einen das Maß überſchreitenden Trieb zurück (74), d. h. auf den Trieb vernunftloſer Weſen, der bei dieſen freilich nicht zu Affekten werden kann [290]), eben weil er innerhalb der Grenzen der Naturgemäßheit bei ihnen ſich halten muß; die Ueberſchreitung kann nur beim Menſchen ſtatt finden, indem er die ihm eigenthümliche Natur eines Vernunftweſens verläugnet. Dieſelbe Begriffsbeſtimmung des Affekts findet ſich auch in der ſpäteren Stoa [291]), nur mit dem Unterſchiede, daß dieſe ſie auf falſche Urtheile, oder Verderbniß der Vernunft, Zeno ſie auf die ihnen hinzukommende Zuſammenziehung und Löſung, Erhebung und Zurückſinken der Seele zurückführte [292]), wahrſcheinlich weil er

290) Cic. Tusc. IV, 14 bestiae . . . in perturbationes non incidunt.

291) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 132, 1.

292) ob. Anm. 74. vgl. Cic. Tusc. IV, 6 est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ra-

Digitized by Google

Bedenken, trug ſie unmittelbar aus der Vernunftthätigkeit des Urtheils abzuleiten. Dagegen gehören die näheren Beſtimmungen über die Affekte, wenn auch nicht durchgängig, wohl der Schule. Setzt das Urtheil falſche Güter oder Uebel an die Stelle der wahren (ſittlichen), und wiederum in Bezug auf die Gegenwart oder Zukunft, ſo läßt ſichs in den Handlungen leiten von Luſt oder Begierde, Betrübniß oder Furcht. Dieſe Viertheilung der Affekte hat vermuthlich ſchon Zeno feſtgeſtellt (75). Begierde und Furcht wurden vorangeſtellt, wir wiſſen nicht, ob ſchon von Zeno; Luſt und Unluſt ſollten ihnen hinzukommen 293), wahrſcheinlich um dieſe nicht als ſolche anzuerkennen, worauf der Trieb urſprünglich gerichtet ſein könne, wogegen es unbedenklich ſchien Begierde und Furcht als ſolche zu faſſen, die durch die zu Grunde liegenden Vorſtellungen von Gütern und Uebeln unmittelbar auf den Trieb ſich bezögen. Die ſehr ausgeführten Untereintheilungen der Affekte 294), in deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehn können, gehörten wahrſcheinlich der Schule und zunächſt wohl dem Chryſippus an. Beobachtung der innern Zuſtände und das Streben ſie durch formale Begriffsbeſtimmungen aus einander zu halten, iſt nicht zu verkennen; aber eben weil man die von Plato und Ariſtoteles angebahnten Unterſuchungen über das Verhältniß der Luſt- und Unluſtempfindungen zu der Thätigkeit nicht verfolgt hatte, konnte man zu eindringlichen Beſtimmungen über das Verhältniß der Affekte zum

---

tione, contra naturam. Doch ſind die Erklärungen Galens nicht völlig einſtimmig unter einander, ſ. Zeller 133 Anm.

293) Stob. Ecl. II, 166 *ἐπιθυμία, φόβος, λύπη ἡδονή. ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην κτλ.* Dieſe Unterſcheidung findet ſich bei Cicero (Tusc. III, 11) nicht: ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.

294) Stob. Ecl. II, 166 sqq. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7 sqq. vgl. Fin. III, 10. — Tusc. IV, 10 Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo.

Seelenleben nicht gelangen. Man begnügte ſich damit ſie als Krankheiten (*νοσήματα*) oder Schwächen (*ἀῤῥωστήματα*) der Seele zu bezeichnen und anzuerkennen daß ſie durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum ſich nicht beſeitigen ließen, indem man zugleich feſthielt, daß ſie willentlich, mithin verſchuldet und zuzurechnen ſeien[295]). Daher denn das Gebot, apathiſch lediglich durch richtiges Urtheil in der Wahl ſich beſtimmen zu laſſen. Nur neuere Stoiker laſſen die Gewalt der Affekte bis zu gewiſſem Grade als Milderungsgrund der Schuld gelten[296]). Doch auch die älteren erkennen an, daß es zur Energie unſrer Wollungen und Handlungen eines den Affekten entſprechenden Hebels bedürfe und meinen ihn in einer den Affekten entgegengeſetzten Kraft des richtigen Urtheils zu finden[297]). Im Grunde lag die Anerkennung einer ſolchen Kraft in den Forderungen, dem immer noch empfundenen Schmerz den Stachel der Qual durch die Ueberzeugung zu nehmen, daß der Schmerz kein wahres Uebel ſei, dem Zorn zu widerſtehn durch die Einſicht, daß das Unrecht mit Tapferkeit zu bekämpfen ſei. So ſoll auch wohl in ähnlicher Weiſe der Affekt des Mitleids und der Nachſicht erſetzt werden[298]). Noch beſtimmter verlangen ſie daß die Begehrung in vernünftige Wollung, das ſinnliche Luſtgefühl in vernünftige Freudigkeit oder Erhebung, die Furcht in weiſe Vorſicht umgeſetzt werde. Für die Unluſt oder Bekümmerniß wiſſen ſie kein entſprechendes Gegengewicht nachzuweiſen; ſie ſoll ſchlechthin ausgetilgt werden[299]).

---

295) Diog. 115. Stob. Ecl. II, 182. Cic. Tusc. IV, 10 morbi, aegrotationes. — Stob. 172 . . . *οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι . . . ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν κτλ.*

296) Diog. 117 *ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν.* Aehnlich Cicero in vielen St. und Galen de Hippocr. plac. V, 1 *ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν (τὸ πάθος)*.

297) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 134, 2.

298) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 135, 1—5.

299) Diog. 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς* (75) . . *καὶ*

Digitized by Google

5. Wenden wir uns nun zurück zu den Begriffsbeſtimmungen des Guten. Es iſt das Einzige was der Natur des Vernünftigen als Vernünftigem ſchlechthin entſprechend, unbedingten Werth für uns haben ſoll[300]), das einzige wahrhaft Zuträgliche[301]), weil der vernünftigen Natur des Menſchen Entſprechende; und das wodurch es verwirklicht wird, die Tugend. Tugend und Glückſeligkeit fallen daher zuſammen[302]); Nichts außer der Tugend, d. h. Nichts was ſeinen Beſtimmungsgrund außer der Tugend hat oder durch gün-

---

τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Es folgen Untereintheilungen. vgl. Cic. Tusc. IV, 7 sqq. — ib. 6 voluntas est quae quid cum ratione desiderat... quum ratione animus movetur placide atque constanter, gaudium dicitur: quum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest .. Quoniamque ut bona natura appetimus, sic a malis natura declinamus; quae declinatio, si cum ratione fiet, cautio appelletur . . . Praesentis autem mali sapientis affectio nulla est (aegritudo). vgl. III, 4 sqq.

300) Diog. 94 *ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ.* ib. 101 *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι* nach Chryſippus u. A. vgl. Stob. Ecl. II, 200 sq. Sext. Math. XI, 30 *ἀγαθὸν τὸ δι' αὑτο αἱρετόν.* Cic. Fin. III, 10. 16. Stob. Ecl. II, 126. 136 *τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τἆλλα ἀναφέρεσθαι.*

301) Sext. Hypot. III, 169 *φασὶν οὖν οἱ Στωϊκοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας κτλ.* vgl. Math. XI, 23. Diog. 94. 98. Stob. Ecl. II, 78. Daſſelbe auf die Tugend übertragen bei Diog. 104. Stob. II, 202 *ἀνυπέρβλητον ἔχει τὴν ἀξίαν,* mit weiterer Durchführung der der Tugend, mithin den Guten, zukommenden Beſtimmungen, vgl. 126. Aehnlich Cicero a. a. O. und Seneca Ep. 71. 118 u. ſ. w.

302) Sext. Math. XI, 30 *οἱ δ' οὕτως* (ob Stoiker?), *ἀγαθόν ἐστι τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας.* Es folgt die ſtoiſche Definition der *εὐδαιμονία, εὔροια βίου.* Stob. Ecl. II, 200 *τοὺς μὲν (σπουδαίους) τοσαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν εἰς τὸ τέλειον εἶναι αὐτοῖς τὸν βίον κτλ.* vgl. Cicero (nach Zeno) (58). Parad. 2. Seneca Ep. 74. 118. Diog. 127. 89 *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.*

Digitized by Google

ſtige Fügung uns zu Theil wird, kann unſre Glückſeligkeit weder vermehren noch vermindern; alles Dergleichen iſt ein Gleichgültiges für uns, im Vergleich mit den unbedingten Anforderungen der Tugend, ſelbſt die Erhaltung des phyſiſchen Lebens [303]). Wenn die Stoiker dann wiederum die unmittelbar auf den Endzweck gerichteten Güter (*τελικά*) von denen unterſcheiden, die ſie hervorbringen, und erſteren die ſittlichen Handlungen, letzteren die Freunde ſubſumiren; oder auch die der Seele eignenden, die Tugenden, von den außer der Seele, den Tugendhaften und den Freunden, und von dem was keins von beiden ſei, wie der Tugendhafte an ſich [304]): ſo zeigt ſich darin nur das Beſtreben ein und denſelben Begriff möglichſt vollſtändig von verſchiedenen Seiten aufzufaſſen. Zur Tugend aber gehört einerſeits fehlloſe Auswahl unter den jedesmaligen Impulſen des (animaliſchen) Lebenstriebes, in Folge der Einſicht daß der gewählte, und nur er, der göttlichen Weltordnung entſpreche; oder Tugend iſt die richtige Vernunft ſelber [305]), andrerſeits die zur Verwirklichung derſelben erforderliche Willenskraft [306]). Beſteht daher die Tugend in richtiger Einſicht oder wahrem Wiſſen, und iſt ſie eben darum lehrbar [307]), ſo doch nicht im bloßen

---

303) Sext. Math. XI, 61 . . *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς . . . ἔστι χρῆσθαι.* Hypotyp. III, 177. Plut. Stoic. rep. 31. vgl. commun. not. 4. 7. Stob. Ecl. II, 91 *ἀδιάφορα τὰ τοιαῦτα, ζωήν, θάνατον κτλ.* vgl. Diog. 102. Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 18. — Seneca Ep. 66. — Ueber die Freiheit und Unabhängigkeit des Menſchen von allem Aeußeren, ſ. Zeller 131, 4.

304) Cic. Fin. III, 16. Stob. Ecl. II, 124. etwas anders als *ἀφ' οὗ* und *ὑφ' οὗ* bezeichnet bei Diog. 94. — Sext. Hypot. III, 81. Diog. 95. Stob. Ecl. II, 98. — In andren Eintheilungen bei Stob. 124. 130 werden die Güter im weiteren Sinne gefaßt und *καθήκοντα* mit darunter begriffen.

305) Cic. Tusc. IV, 15 ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. (vgl. ob. 70.)

306) Cleanth. b. Plut. Stoic. rep. 7 *τόνος, ἰσχὺς καὶ κράτος.*

307) *ἐπιστήμη* die durchgreifende Definition der Tugend und ihrer

Wiſſen um des Wiſſens willen, ſondern in dem zur Handlung treibenden, in ihr ſein Ziel findenden Wiſſen. In dieſer Beziehung treten die übrigen Stoiker dem Herillus entgegen (ſ. unten). Mußten ſie demnach, gleichwie Sokrates und Plato, die Einheit der Tugend, die ja durchgängig daſſelbe Maß der untheilbaren ſittlichen Geſinnung, der Erkenntniß und der Willenskraft vorausſetze, ſcharf betonen, ſo doch auch verſchiedene Richtungen oder Aeußerungsweiſen derſelben anerkennen. Zeno, der ſich ihm in dieſer Beziehung anſchließende Ariſto und Kleanthes wollten dieſe Verſchiedenheiten auf die Gegenſtände beſchränken, innerhalb deren die einige ſtets ſich ſelber gleichbleibende Tugend, welche als erſte leitende oder Grundtugend *φρόνησις* genannt ward, ſich wirkſam erweiſe, Chryſippus verſchiedene eigenthümliche Willensrichtungen nachweiſen [308]). Doch war dieſe Verſchiedenheit des Geſichtspunktes

verſchiedenen Arten, ſ. Diog. 92. Stob. Ecl. II, 102 sq. Zeno *φρόνησις*. Plut. virt. mor. 2. — Diog. 91. vgl. Seneca Ep. 90.

308) Plut. virt. mor. 2. Menedemus hatte alle Verſchiedenheit gelängnet. *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει, καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας.* Galen. de Hippocr. et Plat. V, 5 *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν. . . . ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κ., ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονημετέοις, δικαιοσύνην, ἐν δὲ διαιρετέοις, σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρείαν . . . Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων, ἔλαθεν ἑαυτὸν κτλ.* de Stoicor. rep. 7 *Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁριζομένῳ* (ſ. Anfang d. Cap.) *τῶν ἀρετῶν ἑκάστην. ὁ δὲ Κλεάνθης* (306) . . *ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· ἡ δὲ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ᾽ ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Stob. Ecl. II, 102 mit einiger Abweichung: *φρόνησιν δ᾽ εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον . . . σωφροσύνην δ᾽ εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν . . δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ. ἀνδρείαν δὲ ἐπ. δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων,* und wiederum anders p. 104 *καὶ τὴν μὲν φρόνη-*

Digitized by Google

bei der Eintheilung, von geringem Einfluß auf die Begriffsbeſtimmungen der Eintheilungsglieder. Die Verſchiedenheit der Richtungen (σχέσεις) auf die Gegenſtände mußte Verſchiedenheiten der Willensrichtung zur Folge haben, und umgekehrt dieſe der beſonderen Beſtimmtheit der Gegenſtände entſprechen. Erheblicher der Unterſchied, daß die älteren Stoiker ſich begnügten, die vier ſogenannten Kardinaltugenden, die ſie der früheren Philoſophie entlehnten, ohne eine Deduktion derſelben zu verſuchen, in ihrer Weiſe zu definiren, Chryſippus [309]) und mehr wohl noch ſeine Nachfolger je eine derſelben in Unterabtheilungen weiter durchführten. In welcher Weiſe und nach welchen Geſichtspunkten, läßt ſich bei der Dürftigkeit der Angaben nur mit ſehr zweifelhaftem Erfolg ausmitteln. In der Untereintheilung der Vernunftherrſchaft (φρόνησις) ſoll, wie es ſcheint, den verſchiedenen Momenten der inneren Berathung, — der ſittlichen Richtung des Willens (εὐβουλία), der richtigen Berechnung (εὐλογιστία), der ſchnellen und ſicheren Auffaſſung der Verhältniſſe (ἀγχίνοια), dem beharrlichen Feſthalten des Zwecks (νουνέχεια), — die Ergreifung der richtigen Mittel hinzukommen. Den das innere Weſen der Mäßigung (σωφροσύνη) bezeichnenden Eigenſchaften, der richtigen Ordnung der entſprechenden Handlungen (εὐταξία), des Anſtandes in den Bewegungen (κοσμιότης), der Schamhaftigkeit (αἰδημοσύνη), wird das unerſchütterliche Feſthalten des der richtigen Vernunft Entſprechenden (ἐγκράτεια) hinzugefügt. In ähnlicher Weiſe den grundweſentlichen Merkmalen der Tapferkeit, — Ausharren im richtig gefaßten Beſchluß (καρτερία), Vertrauen keinem wahrhaften Uebel begegnen zu können (θαρραλεότης), Seelengröße (μεγαλοψυχία) und Wohlgemuthheit (εὐψυχία), — die Arbeitsluſt (φιλοπονία), zur Ueberwindung aller Mühen. Den verſchiedenen Seiten der Gerechtigkeit endlich — der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Redlichkeit (χρηστότης), d. h. dem

σιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.

309) Plut. virt. mor. 2 wirft dem Chryſippus vor: ἔλαθεν ἑαυτὸν (808) . . . σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας.

Digitized by Google

richtigen Verhalten gegen die Götter und Menſchen, und der auf dem Bewußtſein der Gleichheit gegründeten Erleichterung des Verkehrs (*εὐκοινωνησία*), — ſoll tadelloſe Verſtändigung im Umgang (*εὐσυναλλαξία*) hinzukommen[310]. Obgleich in den Begriffsbeſtimmungen dieſer beſonderen Tugenden immer wiederum hervorgehoben wird, daß auch ſie auf Wiſſenſchaft ſich gründeten, ſo ſcheint doch je einer Schicht derſelben als letztes Glied eine vorzugsweiſe Uebung und Gewöhnung vorausſetzende hinzugefügt zu ſein, wenngleich man ohne Zweifel feſthielt, daß Naturell und Sitte nicht zur Tugend führen könne[311]. Welchem Stoiker oder welchen dieſe Tafel der Tugenden angehören möge, vermag ich mit völliger Gewißheit nicht zu beſtimmen; zwar hören wir, daß dergleichen Eintheilungsverſuche ſich bereits bei Chryſippus, Antipater und ſogar bei Kleanthes[312]) fanden: aber das Wenige was darüber angeführt wird, berechtigt uns nicht jene durchgeführte Tafel ihnen beizumeſſen. Mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit dagegen dem Apollophanes; ihm wenigſtens werden mehrere jener Zweigtugenden beigelegt und werden ebenſo beſtimmt wie bei Stobäus[313]), ſo daß es wohl nur der Fahrläſſigkeit des Diogenes und ſeiner Abſchreiber zuzuſchreiben iſt, daß wir keine völlige Uebereinſtimmung nachweiſen können. Gleich den Tugenden wurden auch

---

310) Stob. Ecl. II, 106 sq. vgl. Diog. 92 sq.

311) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores . . . quasdam virtutes natura aut more perfectas (dicerent), hic Zeno cet. (58).

312) Diog. 92 *τέτταρας δὲ (ἀρετάς φασιν) οἱ περὶ Ποσειδώνιον, καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον.* Plut. virt. mor. 2 (309) führt nur beiſpielsweiſe als dem Chryſippus angehörig *χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης* an und fügt hinzu: *ἑτέρας τε τοιαύτας, ἐπιδεξιότητας, εὐαπαντησίας εὐτραπελίας, ἀρετὰς τιθέμενος κτλ.*

313) Diog. 92 *ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν· τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν . . . ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνοιαν, εὐβουλίαν κτλ.* Die *ἐγκράτεια* ſcheint Kleanthes als eine der Haupttugenden aufgeführt zu haben, Plut. Stoicor. repugn. 7 (308).

die Laſter (*κακίαι*) in erſte und untergeordnete eingetheilt und als direkte Gegenſätze der Tugenden definirt [314]).

Soll nun die Tugend, frei von allem außer ihr, mit der Glückſeligkeit zuſammenfallen, mithin ihren Lohn in ſich ſelber tragen [315]), und die Glückſeligkeit nicht irgendwie auf einzelne Zuſtände beſchränkt ſein (208 ff.), ſo muß die Tugend in einer das ganze Leben ausfüllenden, mit ſich einſtimmigen Geſinnung (*διάθεσις*) beſtehn und jede ihr entſprechende Handlung (*κατόρθωμα*) ein vollkommner Ausdruck des Geſetzes und der Gerechtigkeit ſein [316]), ſo wie umgekehrt die Schlechtigkeit und Unſeligkeit im durchgängigen Zwieſpalt mit ſich ſelber ſtehn. Daraus folgern die Stoiker daß Mittelzuſtände von Tugend und Laſter oder Miſchung beider undenkbar ſeien, daß daher nicht von theilweiſer Tugend oder auch nur von Fortſchritt in ihr die Rede ſein könne [317]), und daß wo eine Tugend ſich finde, da auch jede, ebenſo wo eine Schlechtigkeit, da auch alle, und wo eine Tugend wirke, die Wirkſamkeit der übrigen zugleich mit darin begriffen ſei [318]). Gleichwie die Tugend aber

---

314) Stob. 104. Diog. 93.

315) Stob. Ecl. II, 108. Marc. Aurel. IX, 42. — Dem entſprechend ſagt Seneka Ep. 87 maximum scelerum supplicium in ipsis est.

316) Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Cic. Acad. I, 10 ipsum habitum per se esse praeclarum. Die Tugend wird als keine Grade zulaſſend, *διάθεσις*, im Unterſchiede von *ἕξις*, genannt Stob. 98. Simplic. in Categ. 61, b. 72, d. — Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 15 *πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστιν.* vgl. c. 11. Stob. Ecl. II, 192.

317) Diog. 127 . . *μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας,* auch nicht die *προκοπή.* vgl. Stob. Ecl. II, 116. Seneca Ep. 71 summum bonum . . . nec remitti nec intendi posse. Diog. 101 *τὰ ἀγαθὰ* . . . *μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι.* vgl. Cic. Tusc. III, 10.

318) Plut. Stoic. rep. 27 *τὰς ἀρετάς φησιν (Χρύσιππος) ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν κτλ.* vgl. c. 7. Stob. II, 110. Diog. 125 u. A.

Digitized by Google

keine Gradverſchiedenheiten zulaſſe, ſo auch nicht die Glückſeligkeit; Länge oder Kürze der Dauer vermöge ſie weder zu vermehren noch zu vermindern [319]). Daher ſollte denn auch ein plötzlicher Uebergang vom Böſen zum Guten eintreten, eine Wiedergeburt, deren der Wiedergeborene oft gar nicht ſogleich inne werde [320]), — eine Schärfung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem, in der zugleich das myſtiſche Element hervortritt, welches die ſtoiſchen Lehren durchzieht. Verglichen mit der chriſtlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der ſtoiſchen Annahme das weſentlichſte Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes. Der ſtoiſch Wiedergeborene ſoll ohne vorangegangene Uebergänge und ohne der Sinnesänderung auch nur ſich bewußt zu werden, aus eigner Kraft ſich ſelber wiedergeboren haben.

6. So ſpaltet ſich den Stoikern das Menſchengeſchlecht in Gute und Böſe, und da wiederum das Gute oder die Tugend auf vollkommner Vernunftherrſchaft beruht, in Weiſe und Thoren. Sie gefallen ſich dieſen Gegenſatz mit ihrer Neigung zur Rhetorik, nach allen Hauptrichtungen auszubilden. Während ſie den Weiſen mit jeglicher Vollkommenheit des Wiſſens, des Handelns, der künſtleriſch bildenden Thätigkeit und mit dem Beſitz aller wahren Güter ausrüſten, ihn als den nimmer irrenden, nimmer ſündigenden, nimmer ſeine, d. h. die Vernunftzwecke, verfehlenden bezeichnen, ihn den wahren König, Feldherrn, Redner, Dichter und Wahrſager, den alleinigen Prieſter, den alleinigen Freien, Schönen und Reichen, den allein der Dankbarkeit, Liebe und Freundſchaft fähigen nennen: berauben ſie den Thoren all und jeder Theilnahme am Wahren, Guten und Schönen; er iſt ihnen ein Verrückter, weil des wahrhaft Menſchlichen, der Vernunft, nicht theilhaft, und eben darum

319) Plut. Stoic. rep. 26 commun. not. 8. Der von Plutarch hervorgehobene Widerſpruch iſt nur ein ſcheinbarer.

320) Plut. comm. not. 9 τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον κτλ. vgl. Stoic. rep. 19 Stoicos quam poetas absurdiora dic. c. 2 sqq. Stob. Ecl. II, 234. Philo de Agric. 325.

Digitized by Google

ſchlechthin unglückſelig[321]). Daß das Ideal des Weiſen ſich jemals verwirklicht habe, wagten ſie nicht zu behaupten, ohne doch die Nothwendigkeit des Begriffs und ſelbſt die Möglichkeit ſeiner Verwirklichung aufgeben zu wollen. Er war ihnen das Bild der Verwirklichung vollkommner Vernunftherrſchaft im Menſchen. Und wie hätten ſie auf die Möglichkeit derſelben verzichten können? da ihnen die menſchliche Vernunft eine Ausſtrahlung der göttlichen war, nicht blos gottverwandt. Sie ſcheuten ſich daher auch nicht zu behaupten, an Glückſeligkeit ſtehe der Weiſe dem Zeus nicht nach[322]). Eine Annäherung an jenes Ideal glaubten ſie im Sokrates, Antiſthenes und Diogenes nachweiſen zu können[323]), freilich nicht im Einklang mit ihrer Behauptung vom nicht zu vermittelnden Gegenſatz zwiſchen Weisheit und Thorheit, Tugend und Laſter, und daß der Uebergang vom einen zum andren mit einem Schlage eintrete. Die Helden der Vorzeit und die großen Staatsmänner ſollten über die Maſſe der Thoren ſich nicht erhoben haben. Wollen wir auch nicht in Abrede ſtellen, daß die Schilderung des Weiſen geeignet war das Bewußtſein vom Adel und von der hohen Beſtimmung des Menſchen zu beleben und zu veranſchaulichen, ſo doch auch nicht, daß es zunächſt dem Hochmuth zur Nahrung dienen und die Neigung zu einem hohlen rhetoriſchen Pathos fördern mußte.

7. Wenn die Stoiker auch lediglich Das als wahrhaft ſittlich und als Zweck der menſchlichen Beſtrebungen gelten laſſen wollten, was als den Forderungen der göttlichen Weltordnung entſprechend erkannt und mit der lediglich darauf gerichteten Geſinnung und Willenskraft verwirklicht werde, ſo hatten ſie doch, im Unterſchiede von den Kynikern und dem in dieſer Beziehung denſelben ſich wie-

---

321) Das meiſte hier Angeführte iſt bekannt genug aus Cicero, vorzüglich ſeinen Paradoxis. Im Uebrigen ſ. I. Lipsii manuductionem ad stoicam philosophiam, drittes Buch, und vgl. Zeller S. 142 ff.

322) Plut. Stoic. rep. 13. 31. vgl. Stob. II, 198. Sen. Prov. 1 u. A.

323) Diog. 91. Poſidonius hatte behauptet γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.

Digitized by Google

derum annähernden Ariſto, auch dem Naturgemäßen als ſolchem, ohne daß es aus jener Vernunfterkenntniß hervorgegangen ſei, einen gewiſſen Werth oder einige Würde zuerkannt. So ergab ſich ihnen denn die ſchwierige Aufgabe, die eine Schicht ihrer Lehre mit der andren in Einklang zu bringen. Sie mußten daher unterſcheiden zwiſchen der äußeren und inneren Seite der Handlungen. Was aus dem reinen ungetrübten Naturtriebe hervorgeht, iſt ein Angemeſſenes; aber erſt wenn das Motiv der Handlung ausſchließlich, um es kurz auszudrücken, ihre Vernunftgemäßheit iſt, erhebt ſichs in die höhere Sphäre der Sittlichkeit. Ein und dieſelbe äußere Handlung kann eine blos angemeſſene oder eine wahrhaft ſittliche ſein, und man konnte dabei immerhin noch den Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren, Guten und Böſen aufrecht halten. Wer lediglich dem Naturtriebe folgt, ohne noch zur wahren Vernunfterkenntniß vorgedrungen zu ſein, handelt nach Naturnothwendigkeit, ohne zur Freiheit der Vernunftherrſchaft ſich erhoben zu haben. Mit Recht führt man daher die Unterſcheidung von Legalität und Moralität unſrer Handlungen auf die Stoiker zurück, und ich möchte nicht ſagen daß ihre Lehre vom Angemeſſenen als Milderung ihres ſittlichen Rigorismus oder Idealismus zu betrachten ſei. Sie unterſchieden zwei weſentlich verſchiedene Betrachtungsweiſen unſrer Handlungen. Nur fragt ſich, ob oder wie weit es ihnen gelungen iſt, für jede von beiden ein entſprechendes Princip nachzuweiſen. Rückſichtlich des wahrhaft ſittlichen Gebietes mußten ſie auf das myſtiſche Bewußtſein der vollkommnen Sicherheit ihrer Vernunfterkenntniß ſich zurückziehn und konnten nicht einmal wie im Bereich der theoretiſchen Erkenntniſſe auf Ableitung aus oder Uebereinſtimmung mit der Erfahrung ſich berufen. Freilich waren ſie auch in dieſem Bereich weit über die Grenzen ihrer Erkenntnißlehre hinausgegangen. Wie hätten ſie in der Erfahrung, der angeblich urſprünglichen Quelle unſrer Erkenntniſſe, ihre Annahmen über das Weltbewußtſein, über den Wechſel der Bewegung vom künſtleriſchen Feuer zur ſtarren Erde und umgekehrt von dieſer zu jenem, über die beſaamenden Verhältniſſe u. ſ. w. bewähren können? Ihr angeblich das Gegebene der Erfahrung nur formirendes Vernunftver-

Digitized by Google

mögen ward ihnen unter der Hand zu einem ſelbſtthätig aus ſich erzeugenden, wie hartnäckig ſie auch des platoniſch ariſtoteliſchen Intellektualismus ſich zu erwehren fortfuhren. Noch augenſcheinlicher durchbrachen ſie in der Ethik die Schranken ihrer ſenſualiſtiſchen Logik. Das Innewerden der Vernunftzwecke, und darauf ſollte ja die Sittlichkeit der Handlungen beruhen, ſetzt eine durch keine Erfahrung zu erlangende Erkenntniß voraus. Etwas anders verhielt ſichs mit der Lehre von dem Angemeſſenen; worauf der Erhaltungstrieb gerichtet ſein müſſe, ließ ſich auch, ohne in tiefere phyſiologiſche Unterſuchungen einzugehn, einigermaßen durch Beobachtung ausmitteln, ſo weit es erforderlich ſchien zu zeigen, daß es nur in dem Maße Werth habe, in welchem es den Vernunftzwecken als Mittel der Verwirklichung derſelben ſich unterordne. Bezeichneten die Stoiker auch Dergleichen hin und wieder als Güter[324]), ſo doch gewiß nur im untergeordneten Sinn, d. h. als bedingte, von den unbedingten beſtimmt unterſchiedene Güter. Sehr begreiflich aber daß ſie in der Werthbeſtimmung der äußeren Güter, wie Ehre, Reichthum, Erwerb u. dgl. mehr oder weniger von einander abwichen[325]); auch wohl je nach dem verſchiedenen Zuſammenhang, in verſchiedener Weiſe ſich darüber ausſprachen ([324]). Das Maß der Werthſchätzung war abhängig von zeitlichen und perſönlichen Verhältniſſen. Dazu ward der Ausdruck derſelben wohl hin und wieder, namentlich bei Chryſippus ([324]), geſchärft durch den Gegenſatz gegen die kyniſche Geringſchätzung aller äußeren Güter. Doch zeigt ſich auch hier ſchon der Mangel an feſten poſitiven ſittlichen Normen; ſo wenn Chryſippus unter den erlaubten Erwerbsarten, außer dem Fürſtendienſt, auch Freundſchaft mit Reichen aufführte[326]). Ueber dem angeſtrebten Vernunftwiſſen von der göttlichen Weltordnung war ihm das Bewußtſein von der Aufrechthaltung der perſönlichen Menſchenwürde abhanden gekommen, wie augenſcheinlich auch ohne dieſe das ſtoiſche Ideal der

324) Plut. Stoic. rep. 30 nach Chryſippus.

325) ſ. d. Einzelne hierher Gehörige b. Zeller S. 167 ff.

326) Plut. Stoic. rep. 20. 30. Diog. 188 sq. Stob. II, 224.

Freiheit und Unabhängigkeit unerreichbar ſein muß. Hier und da ſcheint auch die Annahme hervorzutreten, daß dem Reinen alles rein ſei, den Weiſen das Aeußere nicht berühre.

Wenn das Angemeſſene einen, wenn auch nur relativen Werth hat, ſo muß es auch Pflicht ſein, daſſelbe nach Maßgabe dieſes ſeines Werthes zu verwirklichen. So ergab ſich den Stoikern der Unterſchied der bedingten und unbedingten Pflichten. Schon bei den älteren Stoikern, namentlich bei Zeno und Chryſippus, fanden ſich mancherlei Aeußerungen über das ſittliche Moment der angemeſſenen Handlungen. Indem ſie aber vorzugsweiſe die Relativität derſelben hervorhoben, gelangten ſie zu ſehr anſtößigen Beſtimmungen über die geſchlechtlichen Verhältniſſe, über Ehe, über die Behandlung der Leichname. Sie verwarfen nicht das Gewerbe der Hetären und die Knabenliebe, die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, noch ſelbſt den Genuß von Menſchenfleiſch ([325]); ohne Zweifel um hervorzuheben, daß Dergleichen nicht unſittlicher ſei als Manches für erlaubt gehaltene und daß es bei der Beurtheilung auf die Geſinnung und Beſtimmtheit der Verhältniſſe ankomme [327]). Ob ſie aber dabei lediglich ſolche im Auge hatten, die überhaupt noch nicht zur Tugend und Weisheit vorgedrungen ſeien, oder dafür hielten, auch der Weiſe und Tugendhafte dürfe, im Bewußtſein von der Reinheit ſeiner Geſinnung, ohne Gefahr dieſelbe dadurch zu trüben, ſolche Handlungen begehn, bleibt zweifelhaft, und ſchwerlich haben ſie ſich ſelber beſtimmt genug darüber ausgeſprochen. Nur ſo viel ſieht man, daß es ihrem ethiſchen Princip an Grundſätzen der Vermittelung fehlte und ſie noch weniger zur Anerkennung eines an ſich gültigen Inhalts ſittlicher Beſtimmungen gelangt waren. So wollten ſie dem Weiſen unter gewiſſen Verhältniſſen die Lüge verſtatten, wenn er ihr ſelber nur nicht zuſtimme [328]); daß ſie aber nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles, die Pflicht der Wahrhaftigkeit entweder aus ihrem oberſten

327) ſ. namentlich die Aeußerungen Zeno's b. Sext. Math. XI, 190. Hypot. III, 245.

328) Stob. Ecl. II, 230.

Digitized by Google

Grundſatze zu deduciren verſucht, oder als an ſich einleuchtend anerkannt hätten, wird uns nicht geſagt. Für erſteres war auch wohl ihr Princip zu abſtrakt und zu hoch gegriffen, um Deduktion zu verſtatten, und letzteres nicht im Einklang mit ihrer Lehre, daß nur wahrhaft ſittlich ſei, was als den Geſetzen der Weltordnung entſprechend erkannt werde. Ueber dem Haften an einem die Grenzen der menſchlichen Vernunft überfliegenden Princip, war der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des ſittlichen Bewußtſeins ihnen abhanden gekommen, oder geſchwächt worden.

8. Doch ſcheint erſt Panätius eine ſyſtematiſche Durchführung der Pflichtenlehre unternommen zu haben [329]), wenngleich ſchon vom Zeno, Kleanthes, Chryſippus, Diogenes aus Babylon und Antipater mehr oder weniger umfaſſende Bücher über das Angemeſſene angeführt werden [330]), denen die berührten Einzelheiten entnommen ſein mögen. Schon die Anlage der Schrift des Panätius zeigt, daß ſein Beſtreben auf eine umfaſſende und methodiſche Pflichtenlehre gerichtet war. Zuerſt ſollte von den unbedingten Pflichten (κατορθώματα), dann von den bedingten (καθήκοντα) gehandelt, letztere im Unterſchiede von erſteren, auf das Nützliche zurückgeführt, und endlich gezeigt werden, daß das in der That Nützliche mit dem ſchlechthin Sittlichen zuſammenfalle [331]). Zur Aus-

329) Cic. Offic. III, 2 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit cet.

330) Diog. 25. — Kleanthes' drei Bücher περὶ τοῦ Καθήκοντος, ib. 175. — Von Chryſippus' Schrift führt Plut. de Stoic. rep. das ſechſte und ſiebente Buch an, vgl. Sext. Hypotyp. III, 248. Math. XI, 194. — Diogenes und Antipater, Cic. Off. III, 12.

331) Cic. Off. III, 2 Panaetius, qui ... disput. (329) quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno quum dubitarent, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe: altero, utiline esset an inutile: tertio si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo quod utile videretur, quo modo ea discerni oporteret: de duobus generibus primis, tribus libris explicavit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum, nec id exsolvit quod promiserat cet. vgl. I, 3. III, 7. ad Attic. XVI, 11.

Digitized by Google

arbeitung der Schlußabhandlung war er nicht gekommen, wiewohl er nach Vollendung der erſten drei Bücher noch gegen dreißig Jahre gelebt haben ſoll[332]). Sollte er doch vielleicht inne geworden ſein die beabſichtigte durchgängige Einigung zwiſchen dem Nützlichen und dem unbedingt Sittlichen vom Standpunkte der Stoa aus nicht durchführen, d. h. nicht zeigen zu können, wie die Forderungen des Selbſterhaltungstriebes mit der Einſicht in die entſprechenden Forderungen der göttlichen Weltordnung durchgängig zuſammenträfen? Daß er nicht mehr an der ſich ſtreng abſchließenden Dogmatik der früheren Stoiker feſthielt, ſondern auch auf Plato, Ariſtoteles, Xenokrates, Theophraſtus, Dikäarchus und Krantor bewundernd zurückging, wiſſen wir auch anderweitig[333]). Eben ſo daß es ihm nicht ſowohl um wiſſenſchaftliche Schärfe als um leicht verſtändliche und gewinnende Darſtellung zu thun geweſen ſei[334]), und nicht unwahrſcheinlich, daß er Männer von der philoſophiſchen Bildungsſtufe ſeiner Freunde Scipio und Laelius zunächſt dabei im Sinne gehabt habe[335]). Auch darum, nicht blos wegen der bei ihm ſich findenden größeren Vollſtändigkeit der Pflichtenlehre, ſah Cicero ſich veranlaßt in den ſeinem Sohne Markus beſtimmten Büchern von den Pflichten, dem Panätius ſich anzuſchließen ([334]). Zwar läßt ſich im Einzelnen ſchwerlich durchgängig entſcheiden, was dem Panätius, was Cicero's freier Bearbeitung angehöre; doch darf man wohl annehmen daß letzterer erſterem in der Hauptſache durchgängig folgte; eine freilich ſehr wenig erhebliche Abwei-

---

332) So hatte Poſidonius berichtet, ſ. Cic. Off. 1. 1.

333) Cic. Fin. IV, 28. vgl. Acad. II, 44. Ueber einzelne Abweichungen deſſelben vom ſtoiſchen Dogma ſ. d. vierten Abſchnitt.

334) Cic. Off. II, 10 . . popularibus enim verbis est agendum et usitatis, quum loquamur de opinione populari (vgl. I, 3): idque eodem modo fecit Panaetius. Fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Pan. nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit. vgl. Leg. III, 6.

335) van Lynden de Panaetio Rhodio Lugd. Bat. 1802. p. 82. vgl. p. 5 sqq. 39 sqq.

Digitized by Google

chung, vergleichende Entſcheidung zwiſchen Verſchiedenem was als nützlich oder gut erſcheine, macht Cicero als ſein Eigenthum geltend[336]. Folgte aber Cicero dem Panätius in der Anordnung der Unterſuchung, ſo dürfen wir annehmen, daß auch dieſer mit einer Ableitung der Pflichten aus der Tugendlehre begonnen, d. h. die ſittlichen Handlungen nach Anleitung der verſchiedenen Tugendrichtungen und gemäß der Begriffsbeſtimmungen derſelben, entwickelt, in den Begriffsbeſtimmungen aber weder das Merkmal des unbedingten Wiſſens als grundweſentliches vorangeſtellt, noch auch die Sittlichkeit der Handlungen an dem Wiſſen um die Uebereinſtimmung derſelben mit der göttlichen Weltordnung ermeſſen habe, — dieſes tranſcendente Maß ſcheint er gänzlich aufgegeben und lediglich das unmittelbare ſittliche Bewußtſein zur Gewährleiſtung ſeiner Beſtimmungen in Anſpruch genommen zu haben[337]. Dies war wahrſcheinlich der Inhalt desjenigen Theils ſeines Werkes, welches von dem an ſich oder ſchlechthin Sittlichen (dem *honestum*, nach Cicero) handelte, wenngleich auch Solches, deſſen Sittlichkeit durch die Beſtimmtheit der Verhältniſſe bedingt wird, keineswegs ausgeſchloſſen ward, namentlich in dem Abſchnitt über das Geziemende (πρέπον, decorum)[338], — ein Begriff der in ſolcher Ausführlichkeit ſchwerlich von der früheren Stoa behandelt worden war. Auch an Unterſcheidung der verſchiedenen Richtungen innerhalb je einer der vier Haupttugenden fehlt es nicht, ohne daß durchgängige Anlehnung an die anderweitig uns bekannten Untereintheilungen

336) Cic. Off. I, 43 potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius: qui locus a Panaetio est praetermissus. vgl. I, 3. II, 25 utilitatum comparatio. vgl. I, 3 extr. Die Stellen, in denen Cicero des Panätius abweichend oder zuſtimmend namentlich erwähnt, hat van Lynden p. 100 sqq. zuſammengeſtellt.

337) Cic. Off. I, 29 begnügt ſich mit der Mahnung: nec vero agere quidquam, cuius non possis causam probabilem reddere. Haec est enim fere descriptio officii.

338) ib. I, 27 sqq. — II, 3 werden als zwei rationes gefaßt, quae ad decus honestatemque pertinerent.

Digitized by Google

der Tugenden darin erſichtlich wäre [339]). Zu dem Nützlichen, wovon der zweite Theil des Werkes zu handeln hatte, wird Alles gerechnet, was der Erhaltung und der Annehmlichkeit des Lebens förderlich iſt, daher nicht blos Habe und Gut, ſondern vorzüglich was zur Aufrechthaltung und Veredelung der menſchlichen Gemeinſchaft erforderlich iſt; denn auch Beſitz und richtige Benutzung des Lebloſen gleichwie der Thiere, und ſelbſt Erhaltung der Geſundheit u. dgl., iſt ja abhängig von der gegenſeitigen Hülfleiſtung der Menſchen unter einander [340]), mithin von der richtigen Aufrechthaltung der Gemeinſchaft. Wahrſcheinlich hat daher auch Panätius [341]), wie Cicero, dieſem Geſichtspunkte untergeordnet, was von den ſogenannten äußeren Gütern zu ſagen war. Natürlich mußten auf die Weiſe Pflichten für die Gemeinſchaft, die vorher aus dem Begriff des unbedingt Sittlichen abgeleitet waren, hier von Neuem in Bezug auf ihre Nützlichkeit in Erwägung gezogen werden. Für den dritten Theil der Abhandlung, der Nachweiſung daß das wahrhaft Gute vom Nützlichen nicht verſchieden ſei, fand Cicero nur einige wenige Hülfe beim Poſidonius; er mußte die Lücke ſelber auszufüllen verſuchen [342]) und in kaſuiſtiſche Erörterungen eingehn, wozu er jedoch ſchon Beiträge in den die Schwierigkeiten nicht ſelten in von einander abweichender Weiſe löſenden Schriften älterer Stoiker, namentlich des Chryſippus, des Babylo-

---

339) Nur hier und da kommt eine ſolche Anlehnung vor, wie I, 40 *εὐταξία* und *εὐκαιρία*.

340) ib. II, 1 sequitur, ut haec officiorum genera persequar, quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultates, ad opes, ad copias. c. 3 quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima . . . partim animalia . . . Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia . . . . Ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta cet. vgl. c. 6. III, 3 officia media.

341) ib. II, 5. 22.

342) ib. III, 2. 7 hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro.

Digitized by Google

niers Diogenes, des Antipater und des Rhodiers Hekato, Schülers des Panätius, fand[343]).

9. Erkannten die Stoiker (denn Panätius iſt hierin mit den vorangegangenen Lehren ſeiner Schule ohne Zweifel einverſtanden) die Nothwendigkeit der gegenſeitigen Hülfleiſtung der Menſchen unter einander für die Bedürfniſſe des Lebens an: ſo nicht minder die höhere Bedeutung der menſchlichen Gemeinſchaft für Entwickelung und Förderung der Sittlichkeit, d. h. für die Erfüllung der unbedingten Pflichten. Iſt ja die Welt, ſagen ſie, der gemeinſame Staat der Götter und Menſchen, deren Theil oder Glied wir ſelber ſind; mithin müſſen wir das gemeinſame Heil dem unſrigen, individuellen, vorziehn[344]). Mit den Thieren hat der Menſch keine Gemeinſchaft des Rechts; aber alles Weltliche iſt der Menſchen und Götter wegen, und ſie ſelber ſind um ihrer Gemeinſchaft willen; nur unter einander und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben, durch ein und daſſelbe Vernunftgeſetz mit einander verbunden[345]). Was ſchon Chryſippus u. A. als unbedingtes Naturgeſetz hinſtellten, führte Kaiſer Markus Aurelius mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Wärme der Ueberzeugung im Einzelnen weiter durch[346]). Aus dieſer Rechtsgemeinſchaft zwiſchen den Menſchen und Göttern folgerten ſie, daß die Frömmigkeit dem Bereiche der Gerechtigkeit angehöre[347]). Je mehr die Menſchen von Vernunft durchdrungen ſind, um ſo vollkommner iſt auch die Uebereinſtimmung (*ὁμόνοια*) unter ihnen; daher die Weiſen oder Tugendhaften als ſolche einander befreundet ſind, auch wenn ſie einander nicht kennen[348]). Die Frage, wie die Behauptung, der Weiſe bedürfe

343) ib. III, 10. 12. 15. 23.

344) Cic. Fin. III, 19. 20 nach Chryſippus. vgl. Offic. I, 7.

345) Cic. Fin. III, 20. Sext. Math. IX, 131 . . . *ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ' ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, οὗ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον.* vgl. Diog. 129 nach Chryſippus und Poſidonius.

346) ſ. Zeller S. 172 ſ.

347) Stob. Ecl. II, 106. vgl. ob. S. 142.

348) Cic. N. D. I, 44. Stob. Ecl. II, 184. Plut. commun. not. 22.

der Freundſchaft, mit der von ſeiner Selbſtgenugſamkeit beſtehn könne, ſucht man denn mehr oder weniger befriedigend zu beantworten[349]). Was aber von dem allgemeinen Grunde der Gemeinſchaft gilt, muß auch auf den Staat als Rechtsinſtitut Anwendung leiden, inſofern das Gerechte auf Naturbeſtimmtheit, nicht auf Satzung beruht. Daher die Mahnung ſich an der Staatsverwaltung zu betheiligen, vorausgeſetzt daß kein Hinderniß vorhanden ſei, — zumal das theoretiſche Leben den Stoikern als Luſtleben erſchien[350]). In ähnlicher Weiſe wird auch die Ehe und das Familienband als natürliches Verhältniß und als bedingte Pflicht betrachtet[351]). Oekonomik und Politik gehörten daher auch zu den Gegenſtänden ihrer ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit und ſchon Zeno hatte vom Staate, als Gegenbild der platoniſchen Politie, wie es ſcheint, vom kyniſchen Standpunkte aus gehandelt[352]). In der Politik ſollen ſie, nach Vorgang der Peripatetiker (ob. I, 577), eine aus Monarchie, Demokratie und Ariſtokratie gemiſchte Verfaſſung empfohlen haben[353]). Ihr Hauptaugenmerk aber war auf die die Menſchheit, vorzüglich die Weiſen in ihr, umfaſſende Gemeinſchaft, den Weltſtaat gerichtet[354]); und fehlte ihnen, wie ihrer Zeit, Sinn, Verſtändniß und Liebe für durch Gemeinſchaft der Abſtammung

---

ib. 33 wo Chryſippus in ſeiner Uebertreibung ſagt: ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπὸ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.

349) Seneca Ep. 91. 9. Stob. Ecl. II, 188.

350) Stob. Ecl. II, 208, nach Kleanthes. vgl. 184. — Plut. Stoic. rep. 2. vgl. Anm. 277. — Diog. 121 ἂν μή τι κωλύῃ. Beide nach Chryſippus. Natürlich fehlt es auch nicht an Abmahnungen, ſ. Chrysipp. bei Stob. Serm. 45, 29. Seneca Ep. 29 u. A.

351) Diog. 121 nach Zeno. 120. u. A. Auch hier wiederum Abmahnungen. Epict. Dissert. III, 22, 67 sqq.

352) Plut. Stoic. rep. 2 u. A. vgl. Zeller 178, 2. — Ueber Zeno ſ. ob. Anm. 29. Auch Chryſippus hatte Gemeinſchaft der Weiber empfohlen, Diog. 131.

353) Diog. 131.

354) Dies tritt namentlich bei Sen. Ep. 69. Epict. Dissert. III, 22, 83 sq. hervor.

Digitized by Google

und Geſchichte organiſch zuſammengewachſene Staatsgebäude, ſo ſetzte ſie ihr Standpunkt in Stand, die Schranken der griechiſch-römiſchen Anſichten von Volksthum und Staatsgemeinſchaft zu durchbrechen. Es fällt die Grenzſcheide zwiſchen Griechen und Barbaren, Römern und Fremden (*hostes*), ja ſogar zwiſchen Freien und Sklaven: das größere oder mindere Theilhaben am Reiche der Vernunft iſt das Entſcheidende. Die Kyniker waren ihnen darin einigermaßen vorangegangen, und Alexanders ſich weit erſtreckende Monarchie mochte ferner dazu den Weg gebahnt haben[355]); ſelbſt Mark Aurelius, der ſein Vaterland ſo warm liebende Kaiſer, welcher die Sorge für den Staat ohngleich höher ſchätzte wie die übrige Stoa, nennt die Welt gleichſam Einen Staat[356]). Noch entſchiedener ſpricht ſich bei Zeno und anderen Stoikern die Ueberzeugung aus, daß alle Menſchen Bürger ein und deſſelben Staates, die beſonderen Staaten nur Theile jenes Einen ſeien[357]).

10. Eine große ungelöſte Schwierigkeit zieht ſich durch alle Theile des ſtoiſchen Lehrgebäudes. Sie beginnt ſchon in der Faſſung des oberſten Princips; es ſoll allerdings kein blindes Verhängniß ſein; wird es als Verhängniß (*εἱμαρμένη*) bezeichnet, ſo ſoll damit nur die Nothwendigkeit der Abfolge von Urſache und Wirkung im Weltlauf, ſowie die alle Theile des Ganzen durchdringende Einheit ausgeſprochen werden, und ganz wohl kann man die vorher angeführte Dreiheit des Poſidonius (Anm. 233) mit Trendelenburg ſo faſſen: „das lebendige Ganze heiße Zeus, das Walten ſeines Weſens in den Dingen ſei die Natur und das Ergehn nach ihr das Verhängniß[358])."

---

355) Diog. VI, 63. 72. 98. — Plut. de Alex. virt. et fortuna I, 6.

356) ſ. Zeller S. 178. — Marc. Aurel. IV, 4. vgl. III, 11. VI, 44 *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.*

357) Plut. l. l. (355). commun. not. 34. Seneca de otio Sap. 31 und A.

358) ſ. Ad. Trendelenburgs ſchöne Abhandlung: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechiſchen Philoſophie. Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. Berlin 1855. S. 163.

Digitized by Google

Nur teleologiſchen Pantheismus möchte ich das Syſtem nicht nennen. Daß die göttliche Vernunft nach nicht blos ſelbſtbewußten, ſondern frei und ſelbſtgeſetzten Zwecken wirke, iſt eine den Stoikern fremde Lehre; ihre göttliche Vernunft iſt nur eine Alles was geſchieht abſpiegelnde, nicht frei und ſelbſt beſtimmende; ihre Vorſehung eine vorherſehende, nicht das Vorhergeſehene nach frei von ihr entworfenen Zwecken lenkende [359]). In dieſer Beziehung ſcheinen ſie mir nicht über Heraklit ſich erhoben, nicht die Keime, die ſich von einer, wenn ich ſo ſagen darf, realen Vorſehung bei Plato und beſonders bei Ariſtoteles finden, weiter entwickelt zu haben. Die Gleichſetzung von Vorſehung und Nothwendigkeit konnte ohnmöglich hinreichen; die Schwierigkeiten des Problems konnten nur bemäntelt, nicht gelöſt werden. Iſt aber die göttliche Vernunft ohne freie Selbſtbeſtimmung, wie ſollte dieſe da der menſchlichen zukommen? Und doch beruht die ſtoiſche Erkenntnißlehre und Ethik auf der Vorausſetzung freier Selbſtbeſtimmung. Wenn von der einen Seite unſre Wahl durch das Gewicht der Dinge, welche unſren Vorſtellungen, worauf die Wahl ſich bezieht, zu Grunde liegen, unabänderlich beſtimmt werden, und in gleicher Weiſe wie die Körper dem Geſetz der Schwere und Figur, die Geiſter dem ihnen eigenthümlichen Geſetze mit Nothwendigkeit folgen müſſen [360]), ſo ſoll von der andren Seite durch freie Zuſtimmung die Vorſtellung erſt zu einer realen und dieſe zur Erkenntniß erhoben werden. — Noch entſchiedener wird die Abhängigkeit der Sittlichkeit oder Unſittlichkeit unſerer Wollungen und Handlungen ausſchließlich von der Freiheit der Zuſtimmung und Wahl ausgeſprochen; daher die Entgegenſetzung deſſen was von uns abhängig ſei (τὰ ἐφ' ἡμῖν) und deſſen was nicht [361]). Zu erſterem werden auch die Affekte als

---

359) In der Stelle Plut. de fato 11 kann ich nur finden, daß Nichts ohne Urſache und die Welt in völliger Uebereinſtimmung mit ſich ſelber ſei, nicht daß dieſe Uebereinſtimmung in einem ihr vorgezeichneten Zwecke gegründet ſei.

360) Chryſipp. bei Plut. Stoic. rep. 23. 34 und bei Gell. VI, 2.

361) vgl. Trendelenburg a. a. O. 166 f.

Digitized by Google

überſchießende Triebe gerechnet; konnten wir ja den Vorſtellungen, auf welchen ſie beruhen, unſre Zuſtimmung verſagen. Dieſe Freiheit über unſre inneren Zuſtände wird auch von der ſpäteren Stoa aufs entſchiedenſte feſtgehalten. Lediglich der Unterſchied des Inneren und Aeußeren ſondert die Gebiete deſſen was in unſrer Gewalt ſteht und was nicht ([361]), des Freien und Unfreien. Wie aber iſt dieſe Sonderung aufrecht zu halten? Das Innere unſrer Vorſtellungen und Annahmen (ὑπολήψεις) wird wiederum durch und durch bedingt durch die von Außen kommenden, unſren Vorſtellungen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und Antriebe. Die Stoiker ſind dieſer Schwierigkeiten ſich ſehr wohl bewußt geworden, haben ſie in je verſchiedener Weiſe durch dialektiſche Erörterungen zu beſeitigen geſucht. Und hier müſſen wir auf die ſtreitigen Beſtimmungen über die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zurückkommen. Ariſtoteles [362]) hatte verſucht, die Gültigkeit des Satzes vom ausgeſchloſſenen Dritten aufrecht zu halten, indem er ſie auf die Disjunktion der Behauptungen beſchränkte und das faktiſche Eintreffen des einen oder andren der einander widerſtreitenden Fälle von der durch mancherlei Verhältniſſe bedingten Entwickelung des Vermögens (der δύναμις) abhängig ſetzte. Er hatte alſo das Princip als Denkgeſetz feſtgehalten, aber die Abhängigkeit des Geſchehens in der Welt der Objekte von einer Mannichfaltigkeit, wir können hinzuſetzen, nicht zu berechnender Umſtände anerkannt. Es ſollte dadurch die Tragweite des ſeine ganze Phyſik beherrſchenden Princips der Kauſalität keineswegs beſchränkt oder es gar aufgehoben werden; jener Sonderung zu Grunde lag vielmehr die Ueberzeugung, daß zwar alle wirkende Urſächlichkeit von den Zweckbegriffen der Energie oder Energien abhängig ſei, ihre Verwirklichung aber von der größeren oder minderen Geeignetheit des dazu erforderlichen Vermögens. So wie die Stoiker der Anerkennung der Zweiheit von Stoff und Kraft oder Vernunft auszuweichen ſuchten, ſo konnten ſie auch den Begriff des Vermögens als eines realen Princips nicht anerkennen. Es ward das Pro-

---

362) Arist. de Interpret. 9.

Digitized by Google

blem in folgenden drei Sätzen zuſammengefaßt, die ich nach Trendelenburgs konciſer Form in folgender Weiſe wiedergebe: alles wirklich Vergangene iſt nothwendig; dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; möglich iſt was weder wirklich iſt noch wirklich ſein wird. Der Megariker Diodorus macht gegen den dritten Satz geltend: da das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig ſei, ſo müſſe auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig ſein, da jenes nicht zukünftig war. Wenn alſo dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, ſo iſt nur das Wirkliche und Nothwendige möglich und ein Mögliches, das nicht wirklich wird, unmöglich[363]). Ohne Zweifel war dieſe Schlußfolgerung gegen die von den Megarikern auch ſonſt beſtrittene ariſtoteliſche Lehre vom realen Vermögen gerichtet. Einer ſolchen augenſcheinlich alle Freiheit aufhebenden Beſeitigung des Möglichen ſuchten die Stoiker ſich zu erwehren. Kleanthes und nach ihm großentheils Antipater[364]) behaupteten daher, auch das Vergangene ſei nicht durchweg nothwendig, ſondern nur möglich geweſen; doch wollte Kleanthes, wir ſehen nicht recht wie, den zweiten Satz, daß dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, aufrecht halten. Chryſippus[365]) dagegen ließ ſich ein Mögliches gefallen, das weder wirklich ſei noch wirklich ſein werde, und meinte, dem Möglichen könne auch Unmögliches folgen. Dem Edelſtein z. B. eigne die Möglichkeit zu zerbrechen; wenn er aber nicht zerbreche, ſo ſei das Zerbrechen, das Mögliche der Vergangenheit, zur Ohnmöglichkeit geworden, weil es an der dazu erforderlichen Urſache gefehlt habe. Freilich hätte er dem Kleanthes die Möglichkeit des Zerbrechens für die Zukunft zugeben müſſen, wenn nicht inzwiſchen die Natur des Edelſteins ſich geändert haben, er zum unzerbrechlichen geworden ſein ſollte. Selbſt Chryſippus näherte ſich den Worten nach dem ariſtoteliſchen Begriffe des Mög-

363) Epict. Dissertatt. II, 19 ὁ κυριεύων λόγος. vgl. Plut. Stoic. rep. 46. Trendelenburg S. 170 f.

364) Epict. l. l. u. Trendelenburg 171 f.

365) b. Plut. l. l. 46. vgl. Cic. de Fato 7. 9. und Trendelenburg 172.

Digitized by Google

lichen[366]); nur fehlte ihm, gleichwie dem Kleanthes, die nothwendige Vorausſetzung des Begriffs: die dualiſtiſche Sonderung von Vermögen oder Stoff und Kraftthätigkeit, und damit fehlte ihrer dialektiſchen Erörterung all und jeder Stützpunkt für die Lehre von der Freiheit. Einen nicht gelungenern Verſuch, das Vermögen freier Selbſtbeſtimmung mit dem nothwendigen Zuſammenhang alles Geſchehenden nach unbedingter Nothwendigkeit, zu einigen, machen die Stoiker, indem ſie theils in einem Sorites von der Nothwendigkeit des Verhängniſſes (*εἱμαρμένη*) auf Zutheilung (*πεπρωμένη*), von dieſer auf Gebühr (*αἶσα*), von ihr auf Vergeltung und endlich auf das die Vergeltung beſtimmende Geſetz (*νόμος*) ſchließen[367]), — eine Schlußkette, in welcher eben das worauf es ankommt, die freie Selbſtbeſtimmung für oder wider das Geſetz, fehlt.

Etwas beſſer mochte es dem Chryſippus gelungen ſein, den ſtoiſchen Determinismus gegen die Beſchuldigung zu vertheidigen, er falle mit dem blinden Fatalismus, dem Argument der trägen Vernunft (*ἀργὸς λόγος*), zuſammen. Es durfte nur hervorgehoben werden, daß was in der Ordnung der Welt beſtimmt ſei, auch Das was wir dabei mitzuwirken hätten, in ſich begreife, wie der Beſitz des Mantels unſre Bewahrung deſſelben, die Rettung des Soldaten nach einer (verlorenen) Schlacht ſeine Flucht u. ſ. w.[368]). Aber iſt nicht auch die Wollung oder Handlung die zur Verwirklichung des von der Weltordnung Beſtimmten erforderlich, gleichfalls mit Nothwendigkeit beſtimmt? Ebenſo verhält ſichs mit Chryſippus' Unterſcheidung von Haupturſachen und mitwirkenden oder nächſten Urſachen[369]). Wir wollen der Stoa ihr Verdienſt nicht ſchmälern, das

366) b. Plut. Stoic. rep. 46 *τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι.*

367) Alex. Aphrod. de Fato c. 35. 37.

368) Chrysipp. b. Diogenianus, Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 265 *το μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲ δὲ ηττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλων διοικήσει.* Cicero Fat. 13 quaedam enim sunt, inquit (Chrysippus), in rebus simplicia, quaedam copulata ... copulata enim res est et confatalis.

369) Cicero l. l. 18 causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae

ihre ganze Ethik beſeelende Ueberzeugung von der freien Selbſtbeſtimmung mit ihrer Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geſchehenden zu einigen verſucht zu haben; daß es ihnen gelungen wäre, oder hätte gelingen können, vermögen wir nicht zuzugeben. Den Weg, welcher dem Plato und Ariſtoteles zur Anbahnung der Löſung des ſchwierigen Problems offen blieb, die Anerkennung eines von der ſinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Princips des Denkens und denkender Einzelweſen, hatten ſie ſich durch ihren Senſualismus verſchloſſen; und wenn ſie dennoch, zu Gunſten ihrer Ethik, ja ihrer Erkenntnißlehre ſelber, hin und wieder dazu ihre Zuflucht zu nehmen ſich gedrungen ſahen, ſo geſchah es auf Koſten der Folgerichtigkeit ihrer Grundvorausſetzungen. Beachtung verdient noch ihr Verſuch die verſchiedenen Grade der Wollung zu unterſcheiden, als Arten des zur Handlung drängenden Triebes: Vorſatz (*πρόθεσις*), Anſatz (*ἐπιβολή*), Zurüſtung (*παρασκευή*), Angriff (*ἐγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), zwiſchen verſchiedenen Impulſen entſcheidende Wahl (*προαίρεσις*), Wollung (*βούλησις*) und zu völliger Entſchiedenheit gelangter Wille (*θέλησις*)[370]). Es ſollten die verſchiedenen pſychologiſchen Momente, die zu der endgültigen Handlung führen, aus einander gelegt werden. Wir wollen nicht fragen, ob oder wie weit dieſe verſchiedenen Momente thatſächlich ſich unterſcheiden laſſen, zumal die Ueberlieferung eine wenig zuverläſſige iſt, ſondern nur hervorheben, daß darin einerſeits die Abhängigkeit der Entſcheidung von dem ſinnlich Gegebenen, andrerſeits die allmählige Hinaufläuterung zu freier Wollung oder Selbſtbeſtimmung bezeichnet wird. Die entſchiedene Wollung muß dann wohl, nach der Lehre der ſtrengeren Stoa, in dem Wiſſen um Uebereinſtimmung der beabſichtigten Handlung mit der göttlichen Weltordnung aufgehn.

---

sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Plut. l. l. 47 *ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην.*

370) Stob. Ecl. II, 162 *τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι κτλ.*

Aber ſchon unter den unmittelbaren Schülern des Zeno ſcheinen einige das ſittliche Handeln von einem ſolchen Wiſſen um die göttliche Weltordnung abhängig zu machen Bedenken getragen zu haben. Ariſto der Chier[371]) legte dem Wiſſen als ſolchem nur geringen Werth bei, erklärte ſich geringſchätzig über die Begriffsphiloſophie und über das Streben nach den allgemeinen Wiſſenſchaften[372]). Für die Tugend, lehrte er, ſei der Menſch geboren und auf ihr allein beruhe die Glückſeligkeit; die Vernunfteinſicht ſoll reinigend wirken und nur ſo weit angeſtrebt werden, ſo weit ſie der Tugend die Stätte bereite, der Sünde entfremde und über das zwiſchen Tugend und Sünde in der Mitte liegende hinaushebe[373]). Durch den der Sinne nicht bedürftigen Geiſt ſolle der Weiſe über die Schwankungen der Meinungen hinausgehoben werden; nur nicht wähnen zur Erkenntniß der Weſenheit Gottes

---

371) vgl. N. Saal de Aristonis Chii vita, scriptis et doctrina. 1852. Kriſche's Forſchungen 405 ff.

372) Stob. Floril. 82, 16 *ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων. ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.* ib. 15 *Ἀρίστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν εἴκαζεν.* vgl. ib. 11 u. 82, 7. (Diog. VII, 161.) ib. 4, 110 *Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης κτλ.* ib. 80, 7 *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικὰ· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.* vgl. Cic. Acad. II, 39. Diog. VII, 160. Sext. (374). Seneca Epist. 89.

373) Sext. Math. VII, 12. Plut. recta rat. aud. 8 *οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.* — Stob. Ecl. I, 826 (nach Porphyrius) *Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος, ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ . . . τὸ δέ τι ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς ὀργάνων, ὃ . . . νοῦν προσαγορεύεσθαι.* — Diog. VII, 162 *μάλιστα δὲ προσεῖχε στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.* — Cic. Nat. D. I, 14.

Digitized by Google

gelangen zu können ([373]). Auch von der Ethik ſoll ausgeſchieden werden was nicht unmittelbar zu Herzen geht; ſie ſoll ſich begnügen den Begriff des höchſten Gutes feſtzuſtellen und daraus unerſchütterliche und genaue Beſtimmungen (für unſere Handlungen) ableiten [374]). Iſt aber die Tugend das allein wahrhaft Anzuſtrebende, ſo muß uns Alles außer ihr gleichgültig ſein, nicht unterſchieden werden was der Natur nach vorzuziehn und was zu verwerfen ſei, ſondern nur nach Maßgabe der Verhältniſſe Eins dem Andren vorgezogen werden [375]). Eben daher darf auch die Einheit der Tugend nicht durch Unterſcheidung verſchiedener Richtungen gefährdet, ſondern nur in Bezug auf ihre Anwendung geſondert werden [376]). Ich möchte nicht ſagen daß Ariſto, ſo weit ſich aus den überlieferten Bruchſtücken der Lehren deſſelben urtheilen läßt, zum Kynismus zurückzukehren, vielmehr nur ſolche Elemente der Stoa

---

374) Sext. Math. VII. 12 . . *ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραψεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.* Seneca Ep. 94 Sed Aristo Stoicus e contrario hanc partem (quae dat propria cuique personae praecepta) levem existimat et quae non descendat in pectus usque; at illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni cet. vgl. Ep. 89. Stob. Floril. 82, 16. (372). Plut. de recta rat. aud. c. 8.

375) Sext. Math. XI, 64 sq. *ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος . . . καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδέ τινα μὲν εἶναι φύσει προηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις κτλ.* vgl. Cicero Acad. II, 42. Fin. IV, 16 occurentia nescio quae comminiscebatur cet. und an anderen St. Plut. commun. not. 27.

376) Plut. virt. mor. 2 *Ἀρ. δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τι πως διαφόρους καὶ πλείονας κτλ. — ἐπιστήμη* Galen. de Hippocrat. et Plut. decr. V, 5 extr. VII, 1. 2. Plut. Stoic. rep. 7.

Digitized by Google

abzuwerfen beabſichtigt habe, welche ihm für Feſtſtellung des ethiſchen Kerns unnöthig oder ſtörend erſchienen. Er erkennt, im Unterſchiede vom ſtoiſchen Monismus, die Zweiheit der Quellen unſrer Erkenntniſſe, Sinnlichkeit und Vernunft an und getraut ſich nicht aus letzterer das vorgebliche Wiſſen um die Weſenheit Gottes und die Weltharmonie abzuleiten; und wenn auch er die Tugend als Wiſſenſchaft bezeichnet, ſo geſchieht es aller Wahrſcheinlichkeit nach in ſokratiſchem, nicht eigenthümlich ſtoiſchem Sinne, in der Ueberzeugung daß wir rückſichtlich der ſittlichen Anforderungen und Werthgebungen zu feſtem unumſtößlichen Wiſſen gelangen können und ſollen. In dieſer Beziehung möchte er bereits den Standpunkt gefaßt haben, auf welchem wir die edleren unter den ſpäteren, römiſchen, Stoikern finden. Wollte er kein von Natur Angemeſſenes und dennoch nicht wahrhaft Sittliches anerkennen, ſo ſonderte ihn von den Kynikern noch immer die Annahme, daß rückſichtlich deſſen wofür ſich keine entſchieden ſittliche Anforderung geltend machen laſſe, wir uns durch die Verhältniſſe, mithin auch durch die Sitte, leiten laſſen ſollen.

Schwieriger noch iſt es über die eigenthümlichen Lehren des Karthagers Herillus ins Klare zu kommen. Die Unterſcheidung des wahren Zwecks des Weiſen von dem Scheinzwecke des Thoren [377]) (der thörichten Menge), läßt verſchiedenartige Deutungen zu, und was ſonſt noch von ihm angeführt wird, nicht mit Sicherheit auf ſkeptiſche Richtung ſich beziehn [378]).

Die dritte Schicht der Stoa, die der römiſchen Zeit, iſt ſo

377) Diog. VII, 165 *διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν.* Cic. IV, 5 facit (Herillus) duo seiuncta ultima bonorum.

378) Cic. Fin. V, 15 . . Herillus scientiam summum bonum esse defendit. vgl. IV, 14. Clem. Alex. Strom. II, 416 *κατ' ἐπιστήμην ζῆν.* Diog. 165 *εἶναι δὲ ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό.* Die letzten Worte können ſich ganz wohl auf die *ὑποτελίς* beziehn.

gefärbt durch die damals vorherrſchende Eklektik, daß es gerathen ſein möchte bei Erwägung dieſer darauf zurückzukommen.

Werfen wir zum Schluß einen vergleichenden Blick auf das ſtoiſche Lehrgebäude, ſo können wir die Ueberlegenheit deſſelben über das gleichzeitig hervorgetretene epikureiſche ohnmöglich verkennen, auch abgeſehn von der ohngleich höheren Befriedigung, welche es dem ſittlichen Bewußtſein gewährt. Beide traten der Annahme hyperphyſiſcher Principien, ſei es in der Form platoniſcher Ideen oder ariſtoteliſcher Energien, entſchieden entgegen; ſie wollten auf dem Boden nachweislicher ſinnlicher Wahrnehmungen ſich halten und eben darum Nichts außer dem taſtbaren Stoffe als wirklich gelten laſſen. Epikur glaubte den letzten Grund deſſelben in untheilbaren Körperchen nachweiſen zu können, Zeno ſah ein mit ihnen nicht auszureichen, zumal er in ihnen für die unbedingten ſittlichen Anforderungen einen zureichenden Grund ohnmöglich zu entdecken vermochte. Die Vorausſetzung eines irgendwie geiſtigen Princips war erforderlich; es ſollte aber an den Stoff gebunden werden. Daher die Zwieſpaltigkeit deſſelben; man mußte je einer der beiden Seiten, der geiſtigen und ſtofflichen, entnehmen weß man bedurfte, und ſich begnügen die Einheit vorauszuſetzen. Solcher Unklarheit des Princips entging Epikurus; konnte er ſich aber rühmen aus ihm abgeleitet zu haben was ſeinen herabgeſtimmten Anforderungen irgend genügt hätte? Schon in ſeiner ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre mußte er darüber hinausgehn. Das Denken, deß er bedurfte, um aus den einzelnen Wahrnehmungen bleibende Vorſtellungen, ihre Verbindung und Trennung, ihre Beſtätigung oder Verwerfung abzuleiten, lag außer dem Bereich der Atome und ihrer poſtulirten Bewegung. Er umging die Anerkennung eines vom Stoffe geſonderten Princips des Denkens, indem er die ihm eigenthümlichen Formen und Geſetze gänzlich außer Acht ließ, oder ihre Gültigkeit in Abrede ſtellte. Daher die Oberflächlichkeit ſeiner

Kanonik oder Erkenntnißlehre. Ungleich mehr entſpricht die ſtoiſche Logik den Forderungen der Wiſſenſchaft. Sie geht, gleich der epikureiſchen Kanonik, von der Sprache als dem Werkzeuge der Gedanken aus; aber an die Stelle einiger allgemeiner Bemerkungen tritt, was zunächſt Noth that, die Grundlegung einer ſprachlichen Formlehre. In ähnlicher Weiſe geht ſie in ausführliche Erörterungen über die Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß ein. Ihre Vorausſetzung von der Gebundenheit des denkenden Princips an den Stoff hindert ſie nicht die Eigenthümlichkeit der Formen und Geſetze des Denkens anzuerkennen. — Ihre Phyſik erhebt ſich über die epikureiſche durch Beſeitigung des alle Wiſſenſchaftlichkeit aufhebenden Begriffs des Zufalls und durch das Beſtreben ſtrenger Durchführung des Princips der Kauſalität. Auch die in der Naturerklärung unentbehrliche Zweckurſächlichkeit tritt wiederum in ihre Rechte, und ſetzt die Stoa an die Stelle der Ideen und Naturgeſetze den etwas unklaren Begriff der beſaamenden Verhältniſſe, ſo ſucht ſie doch in die Bahn wiſſenſchaftlicher Unterſuchung wiederum einzulenken, verſchließt ſich ihr nicht durch die Annahme, ein und dieſelbe Erſcheinung laſſe aus den verſchiedenartigſten Urſachen ſich ableiten. In der Phyſik haben die Stoiker nicht zu dem Machtſpruch ihre Zuflucht zu nehmen, die Bewegung müſſe aus dem Sein unendlich vieler Atome im unendlichen leeren Raum ſich ergeben; eben ſo wenig zur Ableitung der denkenden Seele aus erdichteten feinſten Stoffpartikeln und zur Auflöſung der Vorſtellungs- und Denkbewegungen in das mechaniſche Getriebe feinſter und dennoch ſich erhaltender Abbilder des ſinnlich Wahrgenommenen. Ein und daſſelbe, je nach Verſchiedenheit der Stufen ſeiner Wirkſamkeit, bewegende und denkende Princip bot ihnen einen Ableitungsgrund für die räumlichen Bewegungen des Seelenweſens und für ſeine verſchiedenen Entwickelungsweiſen dar. Noch entſchiedener konnten ſie den Begriff der Einheit der Welt, die Wechſelbeziehungen in allen ihren Theilen, die Ueberzeugung von einem einigen, die Geſammtheit der Veränderungen lenkenden und leitenden göttlichen Urweſen aufrecht halten. Der kindiſchen Vorausſetzung, ſich ihres ſeeligen Daſeins in zwiſchen-

weltlichen Räumen freuender, um den Lauf der Welt unbekümmerter göttlicher Weſen, bedurfte es für ſie nicht, um dem Gottesbewußtſein Befriedigung zu gewähren. Noch entſchiedener erhebt ſich die ſtoiſche Ethik über die epikureiſche. Wir dürfen zwar nicht ſagen daß letztere der Genußſucht habe fröhnen wollen; ſie trat ihr vielmehr durch ernſtlichſte Mahnungen zur Mäßigung entgegen und hat in dieſer Beziehung unzweifelhaft heilſam gewirkt. Ja, man kann Ernſt der Geſinnung in ihrem Streben nicht verkennen, ihre Anhänger mit der Kraft auszurüſten, durch Bedürfnißloſigkeit und Entſagung über die Wechſelfälle des Lebens ſich zu erheben und zur Selbſtändigkeit freier Selbſtbeſtimmung zu gelangen. In dem Bilde, welches ſie von der Unabhängigkeit des Weiſen entwerfen, begegnen ſie ihren Gegenfüßlern, den Kynikern und Stoikern. Aber entfernen ſie ſich nicht in dem Maße, in welchem es ihnen damit gelingt, von der Folgerichtigkeit ihrer Grundvorausſetzungen? Woher ſoll ihr Weiſer die Kraft des Widerſtandes gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entnehmen? abtödten darf er ſie ja nicht, da auf ihnen wiederum alles beruht, was von Wiſſen und Wollen in ihm iſt. Es fehlt ihm eben ſo ſehr an den erforderlichen Mitteln der Gegenwirkung, wie an dem Vermögen für die leere Selbſtändigkeit einen irgendwie befriedigenden und belebenden Inhalt zu gewinnen; die ſelbſtiſche Freude an ſeiner Selbſtändigkeit kann nicht lange ausreichen, und ſelbſt mit ihr geht er über die Grenzen des Syſtems weit hinaus. Ganz anders verhält ſichs mit der Ethik der Stoiker; ihre Anerkennung unbedingter Anforderungen und des unvergleichlichen Werthes der ihnen entſprechenden Wollungen und Handlungen, verleihet ihnen die Kraft aller entgegenſtehender ſinnlicher Antriebe Herr zu werden, und die Ueberzeugung durch jene im Einklang mit der göttlichen Weltordnung zu leben, erfüllt ihr Ideal des Weiſen mit einem poſitiven belebenden Inhalt. So müſſen wir ſagen, auch wenn wir die innere Befriedigung außer Acht laſſen wollen, die es gewähren muß ſeine wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen im Einklang mit dem tiefſten Bedürfniß unſres geiſtig ſittlichen Weſens zu wiſſen.

2. Wir müſſen uns an dieſen Grundlinien einer Vergleichung

des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems genügen laſſen, um Zeit für Zuſammenſtellung des ſtoiſchen Lehrgebäudes mit dem platoniſch-ariſtoteliſchen zu gewinnen. Und hier freilich wird ein der Stoa weniger günſtiges Ergebniß ſich zeigen. Wir werden den Verſuch ſehr begreiflich finden, mit Beſeitigung der hyperphyſiſchen Principien und der daran ſich knüpfenden Schwierigkeiten, aus dem unmittelbar Gegebenen der Empfindung und Wahrnehmung die Geneſis unſrer Erkenntniß und die Welt der Dinge abzuleiten; aber iſt der Verſuch gelungen, fragt ſich, und konnte er gelingen? Die Stoa ſah, wie geſagt, ein, mit dem todten Stoffe, auch wenn man ihm Bewegung beilege, nicht ausreichen zu können; ſie wollte aber keine nicht an den Stoff gebundene Weſenheit und Thätigkeit anerkennen; daher ihre Ineinsbildung von Kraft und Stoff, Materie und Geiſt. So ſollte unſre Erkenntniß nicht blos mit der ſinnlichen Wahrnehmung beginnen und ihren Stoff aus ihr ſchöpfen, ſondern auch ihre Formen in durchgängiger Wechſelbeziehung mit ihr entwickeln; daher die mechaniſche Zuſammenſetzung der Begriffe durch Addition und Subtraktion ihrer der Wahrnehmung entnommenen Merkmale, die Verkennung der dem Denken als ſolchem angehörigen Formen des Urtheils, die Bevorzugung des hypothetiſchen Schluſſes und Vernachläſſigung des kategoriſchen. Wir möchten nicht behaupten, daß ihr Princip ſolche Ablenkung von der durch Ariſtoteles angebahnten Logik nothwendig gefordert hätte; warum ſollten ſie nicht unmittelbar aus der denkenden Seite ihres oberſten Princips die eigenthümlichen Formen des Denkens haben ableiten können? aber theils hielt wohl die Scheu ſie ab, von dem unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebenen ſich zu entfernen, theils mochten ſie fürchten auf die Weiſe doch wiederum zu hyperphyſiſchen Principien zurückgeleitet zu werden, — eine Gefahr, der ſie trotz alles Widerſtrebens doch nicht entgehn konnten. Auf die Weiſe aber vermochten ſie weder zu einem Princip der Prüfung unſrer Begriffe und Urtheile, noch zu einem Abſchluß derſelben zu gelangen. Um in der Phyſik ihrem Princip treu zu bleiben, mußte die Stoa für die ganze Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte einen doch immer nur bildlichen Ausdruck, Hauche oder Luftſtrömungen,

Digitized by Google

wählen und an die Stelle der Zweckurſächlichkeiten beſaamende Verhältniſſe ſetzen. Durch dieſe Ausdrücke wollte man allerdings alle Wirkſamkeit auf den Urgrund der Welt zurückführen und da man dieſen als ſtoffartig geſetzt hatte, ſo mußten auch ſeine Wirkungs- und Entwickelungsweiſen in entſprechender Weiſe gefaßt werden. Aber der Gefahr von der Erforſchung der beſonderen Beſtimmtheiten, unter und mit denen die Urſachen ſich wirkſam erweiſen, abgelenkt zu werden, konnte man auf dieſe Weiſe nicht ausweichen. Und in der That ſind auch die Stoiker weder die Geſetze der Bewegung, noch die Einwirkung verſchiedener Stoffarten auf einander, noch den organiſchen Bau der Pflanzen und Thiere auszumitteln, irgend ernſtlich bemüht geweſen. Hatten nun auch Plato und Ariſtoteles die hierher gehörigen Unterſuchungen nur anzubahnen vermocht, ſo geriethen ſie doch bei den Stoikern gänzlich ins Stocken, weil ſie wähnten mit wenigen ärmlichen Annahmen über den Weg nach Unten und Oben, über die Wirkſamkeit von Hauchen und beſaamenden Verhältniſſen, in der Naturerklärung ausreichen zu können. Auch hier zeigt ſich wie der Senſualismus geneigt iſt, an die Stelle wirklicher Beobachtungen, allgemeine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende Begriffe zu ſetzen. Waren aber nicht auch die platoniſchen Ideen und die ariſtoteliſchen Energien ſolche Begriffe? Allerdings, müſſen wir antworten, jedoch von ſolcher Art, daß beſonders die Energien des Ariſtoteles Einblicke in die beſondern Beſtimmtheiten des Geſchehens nicht nur zuließen, ſondern nothwendig hervorriefen. Ihre Entwickelungsweiſe, im Verhältniß zu dem ſich ihnen darbietenden Stoffe, mußte ausgemittelt und auf die Weiſe die Anwendbarkeit des Begriffs nachgewieſen werden. Auch muß noch hervorgehoben werden daß der für gründliche Naturforſchung ſo wichtige Unterſchied der wirkenden und Zweckurſächlichkeit, — wichtig, wie ſich auch immer die nähere Beſtimmung deſſelben ergeben mag, — in der Stoa zurückgetreten oder verdunkelt war; nicht als wenn ſie eine beider Arten in Abrede geſtellt hätte, vielmehr erhielt ja der Zweckbegriff eine gewiſſermaßen kosmiſche Bedeutung, ſondern weil ſie in ihrer Anwendung nicht aus einander gehalten wurden. Etwas anders

Digitized by Google

verhält ſichs mit der den Abſchluß der Phyſik bildenden Gotteslehre der Stoiker; ſie haben die Entwickelung derſelben theils durch ihre Beweisführung für das Daſein Gottes gefördert, wenngleich die ihnen eigenthümlichſte, zu dem ontologiſchen Argument überleitende, mit ihrer ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre ſich ſchwerlich einigen läßt, theils haben ſie eingehend vom Grunde des Uebels und des Böſen gehandelt, theils den Begriff der göttlichen Vorſehung beſtimmter hervorgehoben, durch ihr ſittliches Gottesbewußtſein geleitet: aus ihrer Grundannahme von der Materialität des Urweſens vermochten ſie den Glauben an die göttliche Vorſehung nicht abzuleiten; aus jener konnte nur der Begriff unbedingter Naturnothwendigkeit ſich ergeben; dieſe der nach Zwecken lenkenden Vorſehung gleich zu ſetzen, blieb ein ungerechtfertigter Machtſpruch. Die Stoa ſetzt ſtillſchweigend zwei verſchiedene Seiten ihres Urweſens voraus und leitet aus je einer von beiden ab, was eben Noth that, aus der materiellen den Naturproceß des Wechſels und der Veränderungen, aus der geiſtigen die den Naturproceß leitenden Begriffe der beſaamenden Verhältniſſe und beſonders der Vorſehung; die vorausgeſetzte Einheit beider Seiten ſpricht ſich in der Annahme durchgängiger Sympathie aus; die eine Seite aus der andren abzuleiten oder darauf zurückzuführen, konnte ihr nicht gelingen. Die nothwendige Abfolge von Urſache und Wirkung im Naturproceß als Schickſal oder Vorherbeſtimmtheit gefaßt, wird nach den Anforderungen des religiös ſittlichen Bewußtſeins, zur Vorſehung. Daß damit, gegen die Vorausſetzung, die geiſtige Seite der materiellen in der Weiſe des vorangegangenen Dualismus, übergeordnet wird, hat man außer Acht gelaſſen; aus der bloßen Einheit des Princips, ließ die Umſetzung unbedingter Naturnothwendigkeit in eine nach Zwecken frei waltende Vorſehung ſich nicht rechtfertigen. Wir wollen den Stoikern das Verdienſt nicht ſchmälern eins der ſchwierigſten metaphyſiſchen Probleme zu beſtimmterem Bewußtſein erhoben zu haben; daß ſie zur Löſung deſſelben mehr als Plato und Ariſtoteles den Weg angebahnt hätten, können wir nicht zugeben.

Wenden wir uns zur Ethik, dem eigentlichen Ziel- und

Digitized by Google

Glanzpunkt ihres Lehrgebäudes, ſo können wir ihr Verdienſt um wiſſenſchaftliche Geſtaltung derſelben und um Weckung, Verbreitung und Läuterung ſittlicher Geſinnung ohnmöglich verkennen. Die Feſtſtellung der Unbedingtheit ſittlicher Anforderungen tritt in ihr wenn nicht entſchiedener, ſo doch durch Durchführung ins Einzelne, eindringlicher hervor als in der vorangegangenen platoniſch-ariſtoteliſchen Ethik. Ihr Ausgangspunkt vom Triebe der Selbſterhaltung war geeignet einerſeits das Princip der vollkommenen Thätigkeit (εὐπραξία) gegen das des Wohlergehens (εὐτυχία) feſtzuſtellen, da Selbſterhaltung Selbſtthätigkeit vorausſetzt, andrerſeits die Zuſammengehörigkeit der Lebensbeſtimmung des Menſchen mit der der übrigen belebten Weſen, und zugleich die höhere Stufe jener mit den daraus ſich ergebenden höheren Anforderungen ins Licht zu ſtellen. Und ſoll der Menſch zugleich nach den Bedingungen aller lebenden Weſen und nach denen die ſeine Vernunftfähigkeit mit ſich führt, den Beſtimmungen der Selbſterhaltung, genügen, ſo mußte eine doppelte Sphäre der Pflichten und zwar ſo ſich ergeben, daß die auf die animaliſche Selbſterhaltung gerichteten, denen der geiſtigen Selbſterhaltung ſchlechthin unterzuordnen waren. Schwankten die Stoiker auch hin und wieder in der näheren Beſtimmung des Verhältniſſes der niederen Pflichten (καθήκοντα) zu den höheren (κατορθώματα), ſo wird dadurch doch die Wahrheit und Eindringlichkeit ihrer Ueberzeugung nicht gefährdet, daß unſer Leben und äußeres Wohlſein nur in dem Maße Werth für uns haben ſolle, in welchem es der Bethätigung der unbedingten ſittlichen Anforderungen zum geeigneten Mittel diene. So weit würden auch wohl Plato und Ariſtoteles ihre innerſte Ueberzeugung bei den Stoikern wiedergefunden und der ſcharfen und beſtimmten Entwickelung derſelben ſich gefreut haben. Nicht ſo möchte ſichs mit der Zurückführung ihrer Ethik auf die Principien ihrer Logik und Phyſik verhalten. Alle Erkenntniß ſoll nicht nur mit der Erfahrung beginnen, von dieſer ihren Stoff erhalten, ſondern in der Erfahrung aufgehn und dieſe zur Erkenntniß werden durch freie Zuſtimmung der Vernunft, die Vernunft aber kein irgendwie von eignem Inhalt erfülltes, ſelbſtſchaffendes Vermögen

vielmehr nur ein das Gegebene der Wahrnehmungen formirendes, es beſtätigendes ſein. So vermag die Vernunft ihre ſittlichen Handlungen nicht nach ſelbſteignen Zweckbegriffen zu lenken und zu leiten, ſondern muß dieſe vom Triebe und der Wahrnehmung erwarten, und wenn ſie fehlen, ſelber der Thätigkeit ſich begeben. Nun, ſie werden allerdings nicht fehlen, ſo lange die organiſchen Funktionen in uns wirken; wie aber ſoll die zur Zuſtimmung erforderliche Wahl zu Stande kommen? Doch wohl entweder nach Maßgabe der Stärke der jedesmal ſich uns darbietenden Impulſe, oder nach ſelbſtändiger und freier Entſcheidung der Vernunft. Für letzteres mußte der tiefe ſittliche Sinn der Stoiker ſich entſcheiden; ſie vermochten es jedoch nur mit Durchbrechung der Folgerichtigkeit ihrer Principien. Sie ſetzten zu dem Ende eine nicht nur das Vermögen ihrer ſondern aller menſchlichen Vernunft überſteigende Erkenntniß vom Verhältniß der jedesmaligen Entſcheidung zu der göttlichen Weltordnung voraus, Chryſippus u. A. als ein über alle Erfahrung hinausreichendes Wiſſen, die ſpätere maßvollere Stoa als eine unmittelbare Erweiſung der göttlichen Vernunft in uns. In der Schilderung des Ideals des Weiſen tritt bei jenen maßloſe Ueberhebung, bei dieſen ein ihren übrigen Lehren loſe angehefteteš myſtiſches Element hervor; jene mußten zur Bedeckung einer weſentlichen Lücke des Syſtems zur Rhetorik, dieſe zu dem Bewußtſein innerer Offenbarung ihre Zuflucht nehmen (vgl. ob. S. 147 f.). So vermögen wir denn in dieſer Beziehung der ſtoiſchen Ethik nicht den Grad der wiſſenſchaftlichen Folgerichtigkeit zuzugeſtehn, zu welcher in den dialektiſchen oder metaphyſiſchen Principien des Plato und Ariſtoteles die Anlage ſich fand. Die Vernunft dieſer war eine ſelbſtthätig Zwecke ſich ſetzende und mit der Kraft ausgerüſtete welche erforderlich iſt ſie im Kampf gegen widerſtreitende Impulſe der Sinnlichkeit zu verwirklichen. Sie erkannten ausdrücklich und im Einklang mit der ihr zu Grunde liegenden Erkenntnißlehre an, was die Stoa im Widerſtreit mit der ihrigen, vorauszuſetzen ſich genöthigt ſah: eine über die Sinnlichkeit hinausreichende Sphäre der Erkenntniß und die aus ihr ſich ergebende Kraft der freien Selbſtbeſtimmung (vgl. ob. S. 157 ff.). Auch das muß noch her-

Digitized by Google

vorgehoben werden, daß die Ueberzeugung Plato's und des Ariſtoteles von der Verſchlungenheit des Einzellebens ins Staatsleben, ihrer Ethik ein zwiſchen Erfahrung und Vernunfterkenntniß ſtehendes Gebiet der Zwecke eröffnete, welches den Stoikern fehlen mußte, weil ſie das unbeſtimmte Bild eines Weltſtaates und Weltbürgerthums an die Stelle konkreter lebendig ſich entwickelnder Staatsorganismen geſetzt hatten.

Digitized by Google

Dritter Abſchnitt.

Die griechiſche Skepſis.

I. Die Anfänge derſelben.

Faſt gleichzeitig mit den Lehrgebäuden Zeno's und Epikurs trat eine dritte in ſo fern ihnen verwandte Richtung der Philoſophie hervor, daß auch ſie ein in ſich befriedigtes Leben als ihr Ziel anſtrebte. Zweifel, die früher nur als Grenzpunkte der Erkenntniß hervorgetreten, oder zu ſelbſtſüchtigen ſophiſtiſchen Zwecken ausgebeutet waren, gelangten allmählig ins Gebiet wiſſenſchaftlicher Erörterung. Mag Pyrrhon aus Elis auch Anregungen ſeines ſkeptiſchen Geiſtes in einzelnen Ausſprüchen des Demokriteers Metrodorus und deſſen Schülers Anaxarchus gefunden haben, ſie ſcheinen doch auf das Wiſſen um die Dinge der ſinnlichen Wahrnehmung und die Subjektivität deſſelben ſich beſchränkt zu haben [1]). Mit Recht wird er daher wohl als Urheber einer zu wiſſenſchaftlicher Durchführung treibenden Zweifelsphiloſophie bezeichnet, wie

1) Aristocl. b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 19. 765, a *γράφων γέ τοι περὶ φύσεως (ὁ Μητρόδωρος) εἰσβολῇ ἐχρήσατο τοιαύτῃ· „οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.“* Sext. Math. VII, 88 *ἴσμεν.* vgl. Cic. Acad. II, 23. Aristocl. ib. 766, a *προβὰς δέ φησιν, ὅτι πάντα ἔστιν ὃ ἄν τις νοῆσαι,* und vorher 766 *ἀρχὰς δὲ ἀποφήνασθαι (φασί) τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν,* ſo daß jene ſkeptiſche Aeußerung ganz wohl demokritiſch ſich faſſen läßt und kein Grund vorhanden iſt, mit dem Ariſtokles, Pyrrhons Skepſis auf Metrodorus zurückzuführen. Auch nach Sextus l. l. 87 hatten nur *οὐκ ὀλίγοι* ihn, gleichwie den Anaxarchus und Monimus zu den Skeptikern gerechnet, letztere beiden, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα κτλ.*

Digitized by Google

wenig wir auch ſehn, wie und wie weit er dieſe entwickelt hatte. Nicht minder ungewiß iſt was über ſein Leben berichtet wird, auch ſo weit es dem Antigonus aus Karyſtos, dem angeblich gleichzeitigen Lebensbeſchreiber des Pyrrhon und ſeiner nächſten Nachfolger entlehnt war [2]). Er ſoll anfangs ein unbedeutender Maler, durch Bücher des Demokritus und Vorträge des Bryſon (?), eines Sohnes Stilpo's, für Philoſophie gewonnen, dem Anaxarchus, einem Schüler des Demokriteers Metrodorus, ſich angeſchloſſen, mit ihm an den Zügen Alexanders ſich betheiligt haben [3]) und von ſeinen Landsleuten zum Oberprieſter erwählt, das neunzigſte Lebensjahr erreicht haben [4]). Wie unwahrſcheinlich auch die Zurückführung ſeiner Skepſis auf Bekanntſchaft mit indiſchen Gymnoſophiſten iſt [5]), zum Streben nach einer durch gänzlichen Gleichmuth zu erlangenden Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit mag er durch ſie veranlaßt worden ſein, wenn nicht noch mehr durch das Beiſpiel des von den Skeptikern hochgehaltenen Sokrates [6]); und dieſe ſeine göttliche Seelenruhe ſcheint von ſeinem begeiſterten Schüler Timon als Kernpunkt der Eigenthümlichkeit Pyrrhons geprieſen zu werden [7]). Für dieſe ſeine Geſinnung (διάθεσις), nicht für ſeine Lehre, hatte er Nauſiphanes, den wahrſcheinlich ſpäteren Genoſſen des Epikurus gewonnen, und jener ſoll auch Epikurus ſelber ſeine lebhafte Anerkennung nicht verſagt haben [8]). Außer einem Gedichte an Alexander, gab es nichts Schriftliches vom Pyrrhon, und auch dieſes wird nicht einmal ſeinem Inhalte nach

---

2) Aristocl. l. l. XIV, 18. 763. Diog. IX, 62 sqq.

3) Aristocl. ib. 763, b. Diog. 61. 67. vgl. Lucian. 6. Accus. 25. — Zuhörer des Bryſon, während Timon Schüler des Stilpo genannt wird? Diog. 109.

4) Diog. 64.

5) Diog. 61.

6) Sext. Math. XI, 2. vgl. Cic. de Orat. III, 17.

7) b. Diog. 65. b. Aristocl. l. l. 761 sq. — b. Sext. I, 305 Pyrrhon dem unverrückt über der Erde ſchwebenden Sonnengott verglichen.

8) Diog. 64.

näher bezeichnet [9]). Seine Lehre ward ausſchließlich durch Vorträge fortgepflanzt, die wahrſcheinlich die Grundlage der Schriften des bedeutendſten ſeiner Schüler, des Timon aus Phlius, bildeten; und auch von dieſen haben ſich nur ſehr unzureichende Nachrichten erhalten, aus denen ſich kein deutliches Bild weder von den urſprünglichen Lehren Pyrrhons, noch von der timoniſchen Fortbildung derſelben entwerfen läßt. Vorzüglich der Python Timons ſcheint der Verherrlichung des Pyrrhon gewidmet geweſen [10]), und Timon den wahrſcheinlich ſchon damals verbreiteten Sagen von kindiſcher Anwendung des Nichtwiſſenkönnens auf fürs Leben unerläßliche Entſcheidungen, entgegengetreten zu ſein. So auch Aeneſidemus [11]). Gleichwie ſpätere Skeptiker in den Ausſprüchen der Dichter, der ſieben Weiſen und der älteſten Philoſophen, über die Unbeſtändigkeit des Lebens, die Unzulänglichkeit menſchlicher Erkenntniſſe u. ſ. w., die Anfänge der Skepſis ſahen, ſo deutete auch ſchon Pyrrhon Verſe Homers, ſeines Lieblingsdichters, in ſkeptiſchem Sinne [12]); und Annäherung daran mochte er auch bei dem gern

---

9) Sext. Math. I, 282 *λέγεται γὰρ αὐτὸν καὶ ποίησιν εἰς τὸν Μακεδόνα Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χρυσοῖς τετιμῆσθαι.* vgl. Plut. de Alex. fort. I, 10. — Aristocl. l. l. 763, c *οὐδὲν ἐν γραφῇ κατέλιπεν.* vgl. 758, c. Diog. 102.

10) Außer dem Timon werden noch der Athener Philon, Eurylochus und Hekatäus aus Abdera angeführt. Diog. 68 sq. Lucian. vitar. Auct. 27. Auch Philon hatte, wie es ſcheint, über Pyrrhon geſchrieben, Timon beſonders in ſeinem Python (*πρὸς Πύθωνα* Diog. 67) die mit ihm auf dem Wege zum Heiligthum des Amphiaraus gepflogenen Unterredungen aufgezeichnet; Aristocl. l. l. 761, *βαδίζοντι Πυθοῖδε* ſcheint aus dem Titel der Schrift gefolgert zu ſein.

11) Diog. IX, 105 *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν. κτλ.* 106 *καὶ Αἰνεσίδημος . . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς . . . τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon. b. Sext. Math. VI, 30 *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ* — fort. *πάντῃ* et *οἷπερ* Bekk.

12) Diog. 70 sqq. nach Theodoſius. — Id. 67. vgl. Sext. Math. I, 272. 281. — Des Korinthiers Xeniades hatte ſchon Demokritus als eines Alles für Trug haltenden erwähnt, Sext. Phys. VII, 53.

Digitized by Google

von ihm angeführten Demokrit zu finden glauben, gewiß aber nicht als wäre ſeine eigne Skepſis die Hülle dogmatiſcher Lehren geweſen, wie (der Skeptiker) Numenius behauptet hatte [13]). Daß er allen Unterſchied von Gut und Böſe, Gerecht und Ungerecht geläugnet und nur Sitte und Geſetz als Richtſchnur unſrer Handlungen anerkannt habe [14]), iſt wohl als eine ſchwerlich von ihm ſelber gezogene Folgerung aus ſeiner Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge zu betrachten; und wir dürfen annehmen, auch in ſeinem Sinne habe Timon und nach dieſem Aeneſidemus geſagt: der Verzichtung auf das Wiſſen (*ἐποχή*) folge gleich ihrem Schatten, die Unerſchütterlichkeit [15]). So ſtrebten die Skeptiker, Epikureer und Stoiker ein und demſelben Ziele, auf allerdings ſehr verſchiedenen Wegen, zu.

2. Ob es dem, wie es ſcheint, unruhigen Gemüthe des Timon gelungen den Hafen innerer Befriedigung zu erreichen, iſt ſehr zweifelhaft. Die Lebensnachrichten, theilweiſe dem Kommentare des Apollonides (z. B. des Tiberius) zu den Sillen des Timon entnommen, zeugen nicht dafür. Er ſcheint von Ort zu Ort wandernd, nirgend eine bleibende Stätte gefunden zu haben und nicht minder unruhig in ſeiner Thätigkeit geweſen zu ſein [16]). Von den ihm beigelegten epiſchen, kinädiſchen, ſatyriſchen Gedichten, dreißig Komödien und fünfzig Tragödien erfahren wir nichts Näheres. Von ſeinen drei Büchern Sillen, in deren zweitem über oder vielmehr gegen die älteren, im dritten über die neueren Philoſophen der Verfaſſer mit dem Kolophonier Xenophanes, in Folge ſkeptiſcher Deutung der bekannten Verſe deſſelben ſich unterhielt, haben ziemlich viele, aus den Bildern (*ἰνδάλματα*) einige wenige Bruchſtücke

---

13) Diog. 67. — 68.

14) Diog. 61 nach Askanius aus Abdera. Dagegen 64 *καταληφθεὶς δὲ ποθ' ἑαυτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἔφη μελετᾶν χρηστὸς εἶναι.*

15) Diog. 107. vgl. Timons Verſe ib. 105. 65.

16) Diog. 109. — ib. 110. — 114.

Digitized by Google

ſich erhalten[17]), die von Geſchick in der Anwendung parodiſch zugeſpitzter Ausdrücke zeugen, ohne in ernſte Kritik der Lehren der verſpotteten Philoſophen einzugehn. Er ſcheint die Geiſter der verſtorbenen Philoſophen (im erſten Buche?) heraufbeſchworen zu haben, wie Homer die der Helden der Vorzeit in der *Νέκυια* (Odyſſ. XII). Seinen weitſchichtigen proſaiſchen Schriften ſcheint entlehnt zu ſein was wir von ſeinen Lehren erfahren. Dem Titel nach wird nur eine angeführt[18]). Er ſoll gleichfalls ein Alter von neunzig Jahren erreicht und in Beziehung zu Antigonus, Ptolemäus Philadelphus, Arkeſilaus und Aratus geſtanden haben[19]).

Timon hatte, wahrſcheinlich nach dem Vorgange des Pyrrhon, was zur Glückſeligkeit Noth thue in die drei Fragen zuſammengefaßt: wie die Dinge beſchaffen ſeien, wie wir uns zu ihnen zu verhalten und welchen Gewinn wir von ſolchem Verhalten zu erwarten hätten[20]). Mit Berufung auf Pyrrhon antwortete er: wir vermöchten die ununterſcheidbaren, unſtäten und unfaßbaren Dinge nicht zu erkennen, ſo daß unſre Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falſch ſeien[21]), wir müßten daher unſre Ausſagen auf die Erſcheinungen beſchränken, nicht auf das Sein der Dinge ausdehnen, und dürften nicht einmal behaupten daß ſie in dieſer oder jener Weiſe oder in keiner von beiden ſich verhielten, und müßten uns aller Behauptungen über dieſelbe wegen der möglichen entgegengeſetzten Auffaſſungen enthalten[22]). Wollten wir über ſinnliche Wahrneh-

---

17) Diog. 110 sqq. vgl. Ariſtokles b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 18. Die Bruchſtücke ſ. b. Mullach fragm. philosoph. Graec. I, 84 sqq.

18) ſ. Meineke Exercit. in Athen. I, 6. — Diog. 111 *πρὸς τοὺς φυσικούς*. Anm. 24.

19) Diog. 110. 113 sqq.

20) Aristocl. l. l. 758, d *ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα . . . τίνα μὲν χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι . . τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

21) Aristocl. ib. *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, καὶ διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

22) Timon. b. Diog. 105 *τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ*

Digitized by Google

mungen in Folge des ihnen zuſtimmenden Geiſtes entſcheiden, ſo würden wir Unvereinbares vereinen [23]). Auch wollte er keine unbewieſene Vorausſetzung gelten laſſen, ſo daß ins Unendliche hin zu beweiſen wäre, und leugnete die Realität der Zeit [24]). Wir müſſen daher, folgerte er zur Beantwortung der zweiten Frage, unerſchütterlich und ohne Vorneigung, der Behauptungen, daß die Dinge ſeien oder nicht ſeien, zugleich ſeien und nicht ſeien, weder ſeien noch nicht ſeien, uns enthalten; ja das Erſcheinen oder Nichterſcheinen, dürfen wir lediglich in Beziehung auf unſre individuelle Empfindung ausſagen [25]). Dieſer Verzichtung auf all und jedes Wiſſen (*ἀφασία*) ſoll gleich ihrem Schatten Unerſchütterlichkeit folgen und dieſe oder die unbewegliche Ruhe Befreiung vom Stolz und dem Wahne der Leidenſchaften, dieſem Joche der leichtbeweglichen Geſchlechter der Menſchen, mit ſich führen [26]). Nur wer

---

ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. — Pyrrhon nach Gell. XI, 5, 4 *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως.* vgl. Diog. 61. — id. 106 *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

23) Diog. 114 *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει* (*ὁ Τίμων*) *πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.*

24) Sext. Math. III, 2 *καὶ γὰρ ὁ Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν, φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον.* — Id. VI, 66.

25) Aristocl. l. l. . . . *ἀδοξάστους* (*δεῖν*) *καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.* Diog. 76 *οὐ μᾶλλων,* i. e. *τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλ' ἀπροσθετεῖν.* — id. 106 *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* vgl. 105 (22). — ib. 103 sq. . . . *μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν κτλ.*

26) Aristocl. l. l. *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα ἀταραξίαν.* — *ἀφασία* gleichbedeutend mit *ἀκαταληψία* u. *ἐποχή.* vgl. Diog. 61. 107, *ἀπαθία* mit *ἀταραξία,* Diog. 108. Cic. Acad. II, 42. — Diog. 107 *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Timon und Aeneſidemus). — ſ. Timons den Pyrrhon verherrlichende Verſe b. Aristocl. u. Sextus Math. XI, 1, b. Mullach v. 147 sqq.

Digitized by Google

mit Gleichmuth Leben und Tod, Geſundheit und Krankheit erträgt, legt der Tugend allein Werth bei; ſie iſt ihm die Natur des Göttlichen und Guten, aus welcher der Gleichmuth des Lebens uns zu Theil wird [27]). Wenn daher Pyrrhon Gutes und Böſes, Gerechtes und Ungerechtes einander gleichgeſetzt und lediglich auf Sitte und Satzung zurückgeführt haben ſollte ([15]), ſo konnte ſichs wohl nur um die von der Wiſſenſchaft verſuchten Begriffsbeſtimmungen handeln. — Mögen ſich die Anfänge der zehn Zweifelsgründe ſchon bei Pyrrhon und Timon gefunden haben, die Form in welcher ſie uns überliefert werden, gehört aller Wahrſcheinlichkeit nach dem Aeneſidemus [28]).

Bald nach Timon ſcheint die Schule der pyrrhoniſchen Skepſis erloſchen und die bis auf Aeneſidemus reichende Liſte der Skeptiker entweder Zuſammenreihung bedeutungsloſer Namen oder erſonnen zu ſein [29]).

II. Skepſis der neueren Akademie.

Der Sinn für theoretiſche Forſchungen war nach dem Xenokrates in der Akademie erloſchen, oder hatte auf Polemik, namentlich gegen die Stoa, ſich beſchränkt (ob. I, 384). Daß dieſe Polemik mit Arkeſilaus einen ſkeptiſchen Charakter annahm, davon iſt wohl der Grund zugleich in der Richtung der Zeit und in der Einwirkung der pyrrhoniſchen Theorie zu ſuchen. Rückkehr zu der urſprünglichen platoniſchen Ideenlehre war nicht zu erwarten, ſeitdem man den Verſuch ſie durch Einigung mit der pythagoriſchen Zahlenlehre neu zu beleben, hatte aufgeben müſſen; zur Gewinnung

---

27) Cic. Fin. II, 13. III, 3. Acad. II, 42. Epictet. bei Stob. Serm. 121, 28. — Cic. Fin. IV, 16 Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. vgl. II, 13. III, 4. Sext. Math. XI, 20 *ὁ Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς . . . Ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ, Ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος* (v. 152 Müll.).

28) ſ. Zeller S. 282, 1. vgl. unten.

29) Menodotus b. Diog. 115. Aristocl. l. l. Cicero Fin. II, 11 u. a. O. — Die Diadochenliſte b. Diog. l. l.

Digitized by Google

eines neuen, jene mit den ariſtoteliſchen Lehren ausgleichenden Standpunktes fehlte die Kraft und der dazu erforderliche Sinn für theoretiſche Forſchung. Wie ſollte da nicht die Bekanntſchaft mit der pyrrhoniſchen Skepſis, welche ja Timon auch in Athen vertreten hatte, auf eine andre Bahn gelenkt haben? Zwar rückhaltslos ſich zu ihr zu bekennen, war von denen nicht zu erwarten, welche das Anſehn der Akademie aufrecht zu halten ſich verpflichtet fühlten. Dieſer Verpflichtung glaubte man zu genügen, indem man die dogmatiſchen Beſtandtheile des platoniſchen Lehrgebäudes fallen ließ und den antinomiſchen Zug ſeiner Dialektik weiter entwickelte, zunächſt um die Unhaltbarkeit der zu großem Anſehn gelangenden ſtoiſchen Wiſſenſchaftslehre nachzuweiſen.

Arkeſilaus aus Pitane in Aeolien war, fünf und ſiebenzig Jahre alt Ol. 134, 4, 241 v. Chr. geſtorben, alſo um 316 v. Chr. geboren, hatte ſich von dem Peripatetiker Theophraſtus zum Akademiker Krantor gewendet und war dem Krates in der Leitung der Schule gefolgt[30]). Doch ſollen auch Pyrrhon und Diodorus Kronus nicht ohne Einfluß auf ihn geweſen ſein[31]). Aus den übrigen dürftigen Lebensnachrichten iſt nur zu entnehmen, daß er ein Zeitgenoſſe des Antigonus, dem Attalus, König von Pergamos befreundet, reich und großmüthig geweſen und zu ſchlagenden Antworten in gebundener und ungebundener Rede immer bereit[32]). Seine Lehren kennen wir nur aus Ueberlieferungen, denen keine Schriften deſſelben zu Grunde lagen[33]).

Arkeſilaus ſcheint, nach der Richtung der damaligen Philoſo-

---

30) Diog. IV, 44. 61. vgl. Clintonis fasti hellen. 367. — Diog. 29. 32. Daß er mit Zeno den Polemo gehört und mit jenem ſich entzweit habe, war eine viel verbreitete, jedoch wenig glaubwürdige Sage, Cic. Acad. I, 9. Fin. V, 31. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. 729, b.

31) Diog. 33 *ἀλλὰ καὶ τὸν Πύῤῥωνα κατά τινας ἐζηλώκει.* Schon Ariſton ſoll geſagt haben: *πρόσϑε Πλάτων, ὄπισϑεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.* Timon fügt ib. noch den Menedemus hinzu. vgl. Numenius l. l. c.

32) Diog. 30. 38. 41 u. passim. Vom Attalus ward der Akademie ein Garten geſchenkt, ib. 60.

33) Plut. de Alex. fort. I, 4. Diog. 32.

Digitized by Google

phie, dem Senſualismus zugegeben zu haben, daß alle Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen müſſe, und dann im Widerſtreit gegen die Art, wie die Stoa durch Vorausſetzung eines formirenden Vernunftvermögens, aus jener ein unerſchütterliches Wiſſen ableiten wollte, zu der Behauptung gelangt zu ſein, daß wir weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft zur Gewißheit zu gelangen vermöchten [34]), und wenn er auf zweifelnde Aeußerungen des Sokrates, Plato, des Anaxagoras, Empedokles, Heraklit, Parmenides und Demokritus ſich berief, ſo wird er mindeſtens vorzugsweiſe die auf ſinnliche Wahrnehmung bezüglichen im Auge gehabt haben [35]). Vorzüglich mußte daher ſeine Kritik gegen die ergreifende Vorſtellung der Stoiker gerichtet ſein ([35]). Gegen ſie machte er geltend, daß die dazu erforderliche Zuſtimmung ſich nicht auf die Wahrnehmung ſelber, ſondern auf den Begriff beziehe, d. h. nicht jene, ſondern die ſchon im voraus feſtſtehende Behauptung beſtätige. Dann, daß die wahre Vorſtellung (*φαντασία*) ununterſcheidbar von der falſchen bleibe, daher auch die Zuſtimmung des Weiſen in Folge einer Meinung, nicht einer Erkenntniß, erfolge; er mithin (als wahrer Weiſer) ſich aller Zuſtimmung enthalten, Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) üben müſſe [36]). Auch

---

34) Sext. Math. VII, 150 *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον, οἱ δὲ καὶ ὡρικέναι δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ἀπέδοσαν.* Cic. de Orat. III, 18 Arcesilas . . . hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit cet.

35) Cic. Acad. I, 12. Plut. adv. Col. 26.

36) Sext. l. l. 154 *εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις)· δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται* (vgl. Cic. Acad. II, 24. N. D. I, 25) . . . *μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ᾽ ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκους ἐπέχειν τὸν σοφόν. . . εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός. κτλ.*

könne ja das Objekt des Wiſſens dieſes nicht erzeugen, da ſonſt was nicht Wiſſen ſei (das Objekt) Grund des Wiſſens ſein müſſe[37]). Zudem ſolle die Zuſtimmung im Mittelgebiete zwiſchen Wiſſen und Meinen ſich finden, jenes allein dem Weiſen, dieſes dem Thoren eignen, und doch beiden gemeinſam die Zuſtimmung ſein, ſo daß der Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren aufgehoben werde[38]). Dieſe Einreden treffen den Kernpunkt der ſtoiſchen Erkenntnißlehre; denn ſie zeigen daß eine lediglich von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängige, nicht ſelbſteigner Formen oder Begriffe theilhafte Vernunft zu feſter und ſicherer Entſcheidung über das Wahre und Falſche unſrer Vorſtellungen nicht zu gelangen vermöge. Und von hieraus hätte Arkeſilaus allerdings zu der Erneuerung einer theilweiſe verbeſſerten platoniſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre übergehn können. Doch war er einer ſolchen Aufgabe ſchwerlich gewachſen und mag daher ohne Rückhalt in die Skepſis eingelenkt haben.

Auch die Stoiker vermochten zu ernſtlichem Umbau ihrer durch ſolche Kritik tief erſchütterte Erkenntnißlehre ſich nicht zu ermannen, ſondern begnügten ſich der Skepſis mit der Behauptung zu begegnen, daß mit dem Wiſſen zugleich die Möglichkeit eines ſelbſtbewußten, auf Zwecke gerichteten Handelns aufgegeben werden müſſe (ob. S. 92, 139). Dieſe Einrede veranlaßte die Entwickelung der der ſkeptiſchen Richtung der neueren Akademie eigenthümlichen Wahrſcheinlichkeitslehre. Vermuthlich behauptete ſchon Arkeſilaus, daß der Trieb, ohne die Zuſtimmung der Vernunft abwarten zu dürfen, zu den Handlungen führe, und beſtimmt wird ihm die Behauptung beigelegt, daß wer über alle Dinge ſein Urtheil zurückhalte, Nei-

---

37) Plut. fr. de Anim. V, 2. 36 Wyttenb. *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.*

38) Sext. l. l. 151 sq. Wie weit ſchon Arkeſilaus an der der neueren Akademie beigelegten Argumentation gegen die Gültigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung, Sext. Math. VII, 40 sqq. Plut. adv. Col. 28 und anderweitig, ſich betheilegt habe, wird ſich ſchwerlich entſcheiden laſſen.

gung und Abneigung und überhaupt die Handlungen nach der Wahrſcheinlichkeit (des Erfolgs) beſtimmen werde und zur Glückſeligkeit zu gelangen vermöge, die nur aus der Vernünftigkeit hervorgehe, welche ja auch nach der Lehre der Stoa, in den ſittlichen Handlungen das Bewegende ſei [39]). Damit hätte er denn wiederum der altakademiſchen Lehre ſich annäheren und ein aus und durch ſich ſelber entſcheidendes Vernunftvermögen annehmen müſſen. Ob oder wie weit er dieſe Beſchränkung der Skepſis durchgeführt habe, iſt aus den einzelnen ihm beigemeſſenen ſittlichen Ausſprüchen und Lebenszügen nicht erkennbar [40]).

2. Als nächſte Nachfolger des Arkeſilaus werden Lakydes der Kyrenäer, Telekles, Hegeſinus aus Pergamos genannt; aber erſt der Schüler und Nachfolger des Hegeſinus [41]), der vielgefeierte Karneades aus Kyrene [42]) ſcheint die Anfänge der akademiſchen Skepſis weiter entwickelt zu haben. Cicero u. A. reden mit Bewunderung von ſeiner Beredtſamkeit und ſeiner ſiegreichen Dialektik [43]). Obgleich er ſeine dialektiſche Skepſis nicht auf den Kampf gegen die Stoa beſchränkte, ſondern gegen die Lehren über das

---

39) Plut. adv. Col. 26 ... *ἡ ὁρμὴ .. ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι.* — eine Behauptung, die ſchon Chryſippus beſtritt, Id. Stoicor. rep. 47. — Sext. Math. VII, 158 ... *φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι κτλ.*

40) vgl. Zeller 292, 1. 2.

41) Diog. 59 sqq. Cic. II, 6. — B. Clem. Strom. I, 301 ſtatt Hegeſinus, Hegeſilaus. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 7.

42) Diog. 62 sqq. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. Nach Apollodorus war Karneades fünf und achtzig Jahre alt Ol. 162, 4 (129 v. Chr.) geſtorben, alſo 214/5 v. Chr. geboren. ib. 65. — Cic. l. l. u. Valerius Max. VIII, 7, 5 laſſen ihn das neunzigſte Jahr erreichen.

43) Cic. de Orat. II, 38. vgl. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. 738, c. Plut. de Garrul. 23.

Digitized by Google

Kriterium aller vorangegangenen Philoſophen richtete, ſo doch vorzugsweiſe gegen jene, ſelber ein Zuhörer des Diogenes von Seleukia und ſo vertraut mit den Schriften des Chryſippus, daß er (oder man?) zu ſagen pflegte, wäre nicht Chryſippus geweſen, ſo würde Karneades nicht gekommen ſein [44]). Und ohngeachtet des Gegenſatzes der Lehren, ſcheint doch eine gewiſſe Geiſtesverwandtſchaft unter ihnen ſtatt gefunden zu haben. Schriftliches hatte auch Karneades außer Briefen an den König Ariarathes von Kappadokien, nicht hinterlaſſen. Um ſo eifriger war ſein Schüler und Nachfolger der Karthager Klitomachus beſtrebt, deſſen Lehren durch, wie es heißt, vier hundert Bücher ins Licht zu ſtellen. Schon Timon verſpottete die Geſchwätzigkeit der Akademie [45]), und ſie ſcheint auch dem Karneades bei allem Glanz der Rede nicht gefehlt zu haben.

Als Kriterium der Wahrheit wollte er weder Vernunft, noch ſinnliche Wahrnehmung, noch Vorſtellung gelten laſſen, da ſie alle drei der Täuſchung ausgeſetzt ſeien [46]). Vorzüglich aber ſucht er das Vertrauen zu der Vorſtellung zu erſchüttern, d. h. er richtet ſeine Skepſis zunächſt gegen die Erkenntnißlehre der Stoa. Er zeigt, daß der erſt von Außen angeregte Sinn uns Dinge erſcheinen laſſe, mithin in der Gewißheit mit ſich führenden Affektion der Seele das Kriterium zu ſuchen ſei, und dieſe Affektion, d. h. die Vorſtellung (φαντασία), zugleich ſich ſelber und die ſie bewirkende Erſcheinung bewähren müſſe, ſo daß man einerſeits als ergreifende Vorſtellung nur diejenige gelten laſſe die ihrem Gegenſtande vollkommen entſpreche, andrerſeits dieſe Uebereinſtimmung durch die ergreifende Vorſtellung ſich bewähren laſſe, man daher einen Cirkelbeweis führe; oder, ſolle der Weiſe unbedingt entſcheiden, man ja zugebe, daß er auf Erden nicht zu finden ſei. Natürlich kann, ohne im Beſitz der zu ergreifbaren Vorſtellung zu ſein, auch nicht von einem Mehr oder Weniger der nicht ergreifbaren Vorſtellungen

44) Sext. Math. VII, 159. vgl. IX, 1. Euseb. Pr. Ev. 736, c. d. — Diog. 62. Cic. Acad. II, 27. 30. — Diog. 62.

45) Diog. 65. — ib. 67.

46) Sext. Math. VII, 159.

die Rede ſein, zumal man Wache und Träume einander ſchlechthin entgegenſetze. Da nun aber die Sinne oft untreue Boten ſind, ſo kann nur die wahre Vorſtellung als Kriterium gelten, und da ferner jeder Vorſtellung, die uns als wahr erſcheint, eine falſche untrennbar anhänge, ſo haben wir die Entſcheidung über Wahr und Falſch in der Vorſtellung überhaupt zu ſuchen. Läßt ſich dieſe nun nicht als ergreifende Vorſtellung nachweiſen, ſo auch nicht als Kriterium: und eben ſo wenig die Vernunft, die, wie billig, auf die Vorſtellung zurückgeführt wird, da ihr Das, worüber ſie entſcheiden ſoll, erſt erſchienen ſein muß, und das nur durch ſinnliche Wahrnehmung geſchehn kann[47]. Sehr ausführlich ſuchte dann Karneades und ſeine Schule die Ununterſcheidbarkeit der wahren von der falſchen Vorſtellung nachzuweiſen, und zwar zunächſt zur Widerlegung der ſtoiſchen Behauptung, daß die wahre Vorſtellung eine ſolche ſei, die von einem Nichtſeienden nicht ſtatt finden könne. Man hob unmittelbar zu Handlungen im Wachen, im Traume, im Wahnſinne führende Vorſtellungen hervor, in denen Richtiges mit Falſchem ſo verknüpft ſei, daß das Eine und Andre in That ausbreche, wie wenn Herkules nach richtiger Vorſtellung den Bogen ergreife, und im Wahn ihn auf die eignen Kinder, ſtatt auf die des Euryſtheus, richte[48]. Dann machten ſie die Ununter-

47) Sext. l. l. 160 . . . *δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους ὑφίσταται.* 161 . . . *τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας* ib. 426 *πῶς δ' οὐχὶ καὶ εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐμπίπτουσι τρόπον;* — die *καταληπτικὴ φαντασία* ſoll dem *ὑπάρχον* entſprechen und wiederum, *τί ποτ' ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον, ἀναστρέψαντές φασιν ὅτι ὑπάρχον ἐστὶν ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν.* — ib. 429. — 432 sqq. — 164 . . . *(ἐπεὶ) πάσῃ τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὑρίσκεταί τις ἀπαράλλακτος ψευδής, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους. ἡ δὲ κοινὴ τούτων φαντασία οὐκ ἔστι καταληπτική.* 165 *μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτήριον οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 28.

48) Sext. VII, 402 *οἱ δὲ περὶ τὸν Καρνεάδην . . τὸ „οἷα οὐκ ἂν*

ſcheidbarkeit von Vorſtellungen geltend, deren Gegenſtände der Form nach einander ſehr ähnlich ſeien, wie zweier Eier oder Zwillinge[49]), gleichwie den mannichfaltigen optiſchen Schein[50]). Wie letzteren ſchon mit den damals anwendbaren Mitteln zu begegnen ſei, unterſuchten die Akademiker eben ſo wenig wie die Stoiker, ſondern hoben nur hervor, daß die Stärke des Eindrucks nicht geringer bei unwahren als bei wahren Vorſtellungen ſei, daher kein Kriterium der Unterſcheidung der einen von den andren ſich finde[51]). Dann wendeten ſie ſich zu den aus den ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleiteten Grundvorſtellungen und Begriffen, um zu zeigen daß auch rückſichtlich ihrer dieſelbe Ununterſcheidbarkeit der wahren von den falſchen ſtatt finde, indem ſie zunächſt den Mangel an feſten Grenzbeſtimmungen mit Anwendung des Sorites, hervorhoben. Die

---

γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος“ ἀσυγχώρητον εἶναι (λέγουσι). (403) *καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι . . τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι. κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 13. 28 (49).

49) ib. 408 . . *καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον.* vgl. Numen. l. l. 738, c. Cic. Acad. II, 28 zerlegt die akademiſche Zweifelslehre in vier Hauptſtücke: esse aliquod visum falsum, non posse id percipi, inter quae visa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint (48), nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. Da aber nur das erſte (von den Epikureern allein) beſtritten, das zweite und dritte zugegeben werde: omnis pugna de quarto est. Doch hatten, wie ſchon aus dem Bisherigen erhellet, die Akademiker auch den zweiten und dritten Punkt ausführlich behandelt. vgl. Cic. l. l. 26.

50) Sext. l. l. 409 sqq. Cic. Acad. II, 26. 7. 25. Karneades ſcheint daraus die praktiſche Unanwendbarkeit des Satzes gefolgert zu haben, daß zwei Größen, die einer dritten gleich, auch unter einander gleich ſeien. Galen. de opt. Disc. c. 2.

51) Sext. 402. 408 *ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλαξία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται.* In Beziehung auf den Geſichtsſinn, ib. 412 sqq. 424 sq. — 415. vgl. Cic. l. l. II, 15. 28.

Digitized by Google

Vorſchrift des Chryſippus, in zweifelhaften Fällen ſich der Entſcheidung zu enthalten, mußten ſie als eine die Folgerichtigkeit des ſtoiſchen Dogmatismus durchbrechende Ausflucht betrachten [52]).

3. Auch in der Phyſik hatte Karneades die Schärfe ſeiner Kritik vorzugsweiſe gegen die Lehren des Chryſippus gerichtet, jedoch faſt ausſchließlich, wie es ſcheint, gegen die theologiſchen Beſtandtheile derſelben; mit der eigentlichen Phyſik ſoll er weniger als mit der Ethik verkehrt haben [53]). Gegen den vom *consensus gentium* hergenommenen Beweis fürs Daſein Gottes machte die Akademie, und wahrſcheinlich Karneades an der Spitze derſelben, die Unerweisbarkeit dieſer Uebereinſtimmung und die geringe Geltung derſelben, ſelbſt wenn ſie erweislich wäre, geltend [54]); gegen die Berufung auf Vorzeichen und Weiſſagungen, die Unſicherheit der für dieſe angeführten Zeugniſſe, den Mangel an urſächlichem Zuſammenhang zwiſchen Vorbedeutung und Erfolg, die Ohnmöglichkeit zufällige Erfolge vorherzuſehn und die Zweckloſigkeit des Vorherſehens nothwendiger und unvermeidlicher [55]). Vorzüglich aber richtete er ſeine Angriffe gegen die ſtoiſche Behauptung von der Beſeeltheit und Vernünftigkeit des Weltalls und gegen den von deſſen durchgängiger Zweckmäßigkeit abgeleiteten Beweis für das Daſein eines mit Intelligenz und nach Zwecken waltenden höchſten Weſens. Hatte die Stoa den Menſchen als Endzweck der Weltbildung hingeſtellt, ſo hob die Akademie hervor, wie ſein Daſein

---

52) Cic. II, 13 primum in sensus (dividunt), deinde in ea quae ducantur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt cet. — Sext. ib. 415 sqq. gegen Chryſippus. vgl. Cic. l. l. 29. Sextus ſondert jene beiden Betrachtungsweiſen nicht von einander.

53) Diog. 62 *ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.* vgl. Cic. N. D. I, 2.

54) Cic. N. D. I, 23. vgl. III, 4.

55) Cic. ib. III, 5. vgl. Divin. II, 17. — Divin. I, 13. II, 21. 11. — I, 13. II, 21. 14 quid habere mundus potest cum thesauri inventione commune cet., ſelbſt auch nicht wenn man die ſtoiſche Annahme von der durchgängigen *συμπάθεια* in der Natur gelten läßt. — II, 25. In mehreren dieſer St. wird Karneades namentlich angeführt, vgl. de Fato 14.

Digitized by Google

durch Leiden und Gefahren der mannichfachſten Art getrübt und bedroht werde, wie die ihm verliehene Vernunft dem ſchlimmſten Mißbrauch preis gegeben ſei, und daß, da der Weiſe auf Erden ſich nicht finden ſolle, die Geſammtheit der Menſchen im tiefſten Elend der Thorheit ſchmachte. Zudem ergehe es ja auch den verhältnißmäßig Weiſen und Tugendhaften keineswegs wohl, wie ſie es verdienten[56]. Und ſelbſt zugegeben, die Welt ſei die ſchönſte und beſte, ſo ſei doch nicht erweislich daß ſie nicht die Wirkung bloßer Naturkräfte ſein könne. Was nöthigt uns ſie auf eine Weltſeele oder Gottheit zurückzuführen? ohnmöglich unſre ſo mangelhafte Kenntniß der Natur[57]. Daß die Welt beſeelt und vernünftig ſein müſſe, weil der Menſch es iſt, darf nicht gefolgert werden; wenn die Vernunft für den Menſchen das Beſte iſt, ſo folgt nicht daß ſie es auch für die Welt ſein werde[58]. Soll ferner die Gottheit ein lebendes Weſen ſein, ſo zugleich nach Analogie mit allen lebenden Weſen, leidensfähig und zerſtörbar. Auch iſt, was ſinnenfähig, afficirbar, für Luſt und Unluſt empfänglich; alſo auch in dieſer Beziehung veränderlich und dem Untergange ausgeſetzt; desgleichen weil zugleich mit der Sinnesempfindung begehrend und verabſcheuend, mithin der Einwirkung eines ihm Naturwidrigen unterworfen[59]. Legt man nun der Gottheit zugleich mit der höchſten Vernunft, vollkommne Seligkeit und alle Tugenden bei, ſo läßt man außer Acht daß die Tugend Ueberwindung vorausſetzt, und daß die Glückſeligkeit, als fortdauernder Luſtzuſtand, ohne Unluſt, Lebensförderung ohne Lebenshemmung, undenkbar iſt; ſo daß auch hier wiederum das göttliche Weſen dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheimfällt. Und erkennt man nicht auch, wenn

---

56) Cic. Acad. II, 38. vgl. Porphyr. de Abstin. III, 20. — Cic N. D. III, 25 sqq. 31. — ib. 32.

57) Cic. N. D. III, 11. Acad. II, 38.

58) Cic. N. D. III, 8. 10. 11.

59) ib. c. 12. 14. — 13. b. Sext. Math. IX, 139 sqq. ſehr weitſchweifig ausgeführt.

Digitized by Google

man der Gottheit Tugend beimiſst, dieſe als ein Höheres an[60])? Nicht mindere Widerſprüche ergeben ſich, wenn wir allgemeiner fragen, ob die Gottheit als begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich zu denken ſei. Unbegrenzt kann ſie nicht ſein, weil damit zugleich ohne Bewegung und Seele; nicht begrenzt, weil ſonſt in Schranken eingeſchloſſen; nicht körperlich, weil alles Körperliche veränderlich und dem Untergange unterworfen iſt[61]). Gegen den Polytheismus machte Karneades, durch Anwendung des Sorites, geltend daſs ihm zufolge jeder Theil oder jede beliebige Beſtimmtheit des weltlichen Daſeins zur Gottheit erhoben werden könne; vielleicht auch den Zwieſpalt unter den verſchiedenen mythiſchen Ueberlieferungen[62]). Am tiefſten aber ſchnitt Karneades in die ganze ſtoiſche Phyſik durch Erſchütterung ihres Fatalismus ein. Den ſpärlichen Angaben zufolge, hält er mit den Epikureern an der Freiheit der Selbſtbeſtimmung feſt, aber in Folge der ſie gewährleiſtenden Thatſachen des unmittelbaren Bewuſstſeins, ohne mit jenen durch Vorausſetzung des Zufalls, die Gültigkeit des Princips der Urſächlichkeit erſchüttern zu wollen. Er faſst, wahrſcheinlich nur hypothetiſch, den Begriff der Freiheit ſo, daſs ſie keine vorangehende äuſsere Urſachen vorausſetze, vielmehr ihrer eigenthümlichen Natur gemäſs ſich beſtimme, ohne von äuſseren Urſachen abhängig zu ſein[63]). Damit greift er den Monismus der Stoiker an und konnte mit ihrer bloſsen Unterſcheidung einer inneren und äuſseren Seite unſrer Handlungen nicht einverſtanden ſein.

4. Mögen auch Karneades' Vorträge und Reden auf Gegenſtände der Ethik vorzugsweiſe eingegangen ſein ([53]), ſo zeugt, was wir von ihnen erfahren, doch wenig von tief eingreifender Kritik der ſitt-

---

60) Sext. Math. IX, 152 sqq. Cic. N. D. III, 15. — Sext. 176.

61) Sext. 148 sqq. 180 sq.

62) Sext. 182 sqq. Cic Nat. Deor. III, 17 sqq. — Cic. ib. III, 21—23.

63) Cic. de Fato 11 . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat: nec id sine causa. vgl. c. 14.

lichen Grundbegriffe. Er ſprach in den im J. 158 in Rom gehaltenen Reden für und gegen die Gerechtigkeit, d. h. für und gegen die unbedingte ſittliche Geltung derſelben. Wir erfahren nur Einiges aus der Gegenrede zur Befürwortung der Behauptung daß es kein natürliches Recht gebe und die Geſetze nur auf Sicherheit und Erweiterung der Herrſchaft berechnete Satzungen der Klugheit, daher wandelbar wie der Wechſel der Verhältniſſe ſeien [64]). An treffenden Beiſpielen konnte es ihm auch in der römiſchen Geſchichte nicht fehlen, und ſchwerlich wird der Eindruck der dieſe Behauptung durchführenden Rede durch die der unbedingten Gültigkeit ſittlicher Rechtsbeſtimmungen gewidmete Gegenrede ſonderlich geſchwächt worden ſein. Ebenſo durfte er wohl der Zuſtimmung der überwiegenden Mehrzahl ſeiner Zuhörer ſich verſichert halten, wenn er das Streben nach ſelbſtiſchem Genuß und Vortheil gegen Anerkennung unbedingter Anforderungen des Rechts in Beziehung auf die perſönlichen Verhältniſſe befürwortete [65]), und leicht mochte es ihm gelingen das Schwankende der ſtoiſchen Lehren vom Angemeſſenen und ſchlechthin Sittlichen unſrer Handlungen nachzuweiſen [66]). Ebenſo gegen Chryſippus' von der Nothwendigkeit des Todes und der Uebel überhaupt hergenommene Troſtgründe die von ihnen unberührte Gewalt der ſinnlichen Empfindung geltend zu machen [67]). Die Reden des Karneades hatten ſich dermaßen in beſtändigen Antinomien bewegt, daß Klitomachus geſtand nimmer auszumitteln vermocht zu haben, wozu derſelbe ſich ſelber neige; nur die Annahme des Kallipho, Vereinigung der Rechtſchaffenheit oder Tugend mit der Luſt habe er ſehr lebhaft vertheidigt [68]); und ſie mochte mit

64) Lactant. Inst. V, 14. vgl. c. 6, 9. 16. Epitom. 55. wieder abgedruckt in den Bruchſtücken von Cic. de rep. III, 6. 7. 13. 15. vgl. Plut. Cato mai. 22. Quintil. Inst. XII, 1. 342 Bip.

65) Lact. Inst. V, 16 bei Cic. rep. III, 15. 20. Fin. II, 18. vgl. Offic. III, 23.

66) Cic. Fin. III, 12.

67) Cic. Tusc. III, 25.

68) Cic. Acad. II, 45. vgl. über die Behauptung des uns nicht weiter bekannten Kallipho Cic. Fin. V, 25. Fin. II, 6. 11.

Digitized by Google

ſeiner Wahrſcheinlichkeitslehre ganz wohl vereinbar erſcheinen. Doch das Nähere und Beſtimmtere muß der Erörterung der Anwendung vorbehalten werden, welche Karneades von ſeiner Wahrſcheinlichkeitslehre machte.

5. Wollte Karneades die Fähigkeit zum unbedingten Wiſſen und Erkennen zu gelangen weder im Allgemeinen noch in Beziehung auf Phyſik und Ethik anerkennen, ſo doch eben ſo wenig die Möglichkeit der Entſcheidung für die Bedürfniſſe des Lebens und Wirkens aufheben. Der Weiſe ſoll zur Sicherung gegen Irrthum auf all und jede dogmatiſche Behauptung, ſelbſt auf die die Ohnmöglichkeit des Wiſſens ausſagende und auf die des Wahr- oder Falſchſeins verzichten, nicht aber auf den Unterſchied des Wahr- oder Falſcherſcheinens; alſo ſich aller Entſcheidung enthalten über das der Erſcheinung zu Grunde liegende Objekt und nur von der ſubjektiven Art der Erſcheinung ſich Rechenſchaft geben; damit bleibe ihm auch Alles, was zur praktiſchen Wahl noth thue[69]).

Karneades verſuchte daher an die Stelle der Wahrheitslehre, wie die dogmatiſche Philoſophie ſie beabſichtigt hatte, eine Wahrſcheinlichkeitslehre zu ſetzen, und dieſer Verſuch veranlaßte, ihn als Urheber einer dritten Akademie zu bezeichnen. Er ſcheint lediglich die Vorſtellungen des wachen und geſunden Bewußtſeins in Er-

---

69) Cic. Acad. II, 9. vgl. Attic. XIII, 21. Wogegen Sextus Hypot. I, 226 als unterſcheidendes Merkmal der Akademiker von den Skeptikern hervorhebt: jene *διαβεβαιοῦνται περὶ τούτου (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα), ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ*. — Phys. VII, 166 *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν κτλ.* (vgl. Cic. Acad. II, 21. 32.) 168 *κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθὴς γίνεται ἢ ψευδὴς (ἡ φαντασία) … κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθὴς ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής, ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασίς τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία.* Cic. Acad. II, 31. 32 (nach Klitomachus): etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset.

wägung gezogen und ſolche ausgeſchloſſen zu haben, die augenſcheinlich falſch, uns auch nicht als wahr erſcheinen [70]). Von den als wahr erſcheinenden Vorſtellungen können die welche wegen Kleinheit des Gegenſtandes oder wegen deſſen Entfernung oder Schwäche des Auges dunkel bleiben (*ἀμυδραί*), unſre Zuſtimmung nicht in Anſpruch nehmen. Anders, wenn ſie Anhalt an einer hinreichend klaren finden [71]). Da nun überhaupt die Vorſtellung nie je für ſich allein beſteht (*μονοειδής*), ſondern eine mit den andern nach Art einer Kette verbunden iſt, ſo entſteht ein zweiter Grad der Wahrſcheinlichkeit; die wahrſcheinliche Vorſtellung wird, in Folge ihrer Verbindungen, zu einer nicht behinderten (*πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος*), indem die Merkmale einander gegenſeitig ergänzen und keins den übrigen widerſpricht [72]). Der höchſte Grad der Wahrſcheinlichkeit der Vorſtellung (*ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*), wenn nach genauer Prüfung der einzelnen Merkmale je für ſich und der dabei in Anſchlag zu bringenden Verhältniſſe, ſie ſich als probehaltig ergibt [73]). Wir ſollen alſo, ohne uns Behauptun-

70) Sext. VII, 169 *οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πείθειν ἡμᾶς πέφυκεν. κτλ.*

71) ib. 171 sq. — So glaubte ich die etwas dunkeln Worte 173 verſtehn zu können. vgl. 175.

72) ib. 176—182. 179 .. *ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περισπώσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς, λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπίπτον.*

73) ib. 182 .. *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀπερισπάστου ψιλὸν ζητεῖται τὸ μηδεμίαν τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν ὡς ψευδῆ ἡμᾶς περισπᾶν . . . ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν. κτλ.* Bei Sext. Hypot. I, 227 ff. findet ſich einige Verſchiedenheit in der Bezeichnung der verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit; auf *πιθαναὶ φαντασίαι* folgen *πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι* und auf dieſe *π. κ. περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι.* Cic. Acad. II, 11 probabilis visio et probabilis quae non impediatur. ib. 31 si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. 32 extr. neque tamen omnia eiusmodi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

Digitized by Google

gen über unſren Vorſtellungen entſprechende Objekte zu erlauben, die Vorſtellungen lediglich als Vorgänge in unſrem ſubjektiven Bewußtſein betrachten und nach der größeren oder minderen Deutlichkeit derſelben in ihrer Beſtimmtheit je für ſich oder in ihrem Verhältniß zu andren mit ihnen in Beziehung ſtehenden Vorſtellungen, ſie für mehr oder minder wahrſcheinlich halten. Was uns aber beſtimmt den Grad ihrer Wahrſcheinlichkeit auszumitteln, iſt nicht das Intereſſe an einem pſychologiſchen Wiſſen, ſondern lediglich Rückſicht auf die in der Lebensführung und für Erlangung der Glückſeligkeit ([69]) davon zu machende Anwendung. Dieſe muß daher maßgebend ſein für Beſtimmung des jedesmal zu erreichenden Grades der Wahrſcheinlichkeit. Je nach der Wichtigkeit der zu treffenden Entſcheidung wird ein höherer Grad der Wahrſcheinlichkeit anzuſtreben ſein, oder ein minderer genügen. Dazu läßt die Dringlichkeit der Entſcheidung nicht immer eine ſorgfältige Prüfung zu [74]). Völlige Sicherheit und Gewißheit auch für Entſcheidungen im Leben und Handeln nicht erreichen zu können, mußten die Akademiker geſtehn, und vermag, fragten ſie, der ſtoiſche Weiſe ſie zu erlangen? [75]).

6. Aber auch ſie erkannten Glückſeligkeit als Endziel aller unſrer Beſtrebungen an, und daraus ergab ſich ihnen die Aufgabe an einer Begriffsbeſtimmung derſelben ſich zu verſuchen; nach ihrem Standpunkte natürlich nur in der Weiſe der Wahrſcheinlichkeit [76]). Wir dürfen uns daher nicht wundern ſchwankende, mit einander nicht ganz übereinſtimmende Beſtimmungen ihnen beigelegt zu finden, und ſchwerlich annehmen daß die Verſchiedenheit der An-

---

74) Sext. Math. VII, 184 sqq.

75) Cic. Acad. II, 31 etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia cet.

76) Id. Fin. V, 7 ... non dolendi Hieronymus; fruendi rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II, 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

Digitized by Google

gaben lediglich der Fahrläſſigkeit der Berichterſtatter zuzuſchreiben ſei. Eine aus Principien abgeleitete eigenthümliche Begriffsbeſtimmung aufzuſtellen, konnten ſie nicht unternehmen, da ſie unbedingte Gewißheit der Principien von vorn herein läugneten. Sie mußten ſich begnügen unter den verſchiedenen aufgeſtellten Annahmen nach dem Scheine der Wahrheit ſich zu entſcheiden. Karneades und nach ihm Antiochus, hatten mit dem Anſpruch auf Vollſtändigkeit der Eintheilung [77]), drei verſchiedene Endzielpunkte unſrer Beſtrebungen aufgeſtellt: Luſt, Schmerzloſigkeit, naturgemäßes Leben; und wiederum zwei Arten ihnen nachzuſtreben unterſchieden: entweder wird der Beſitz und Genuß je eines dieſer Güter angeſtrebt, oder das Anzuſtrebende in der darauf gerichteten Thätigkeit ſelber geſucht. Letzteres kann rückſichtlich der beiden erſten Zielpunkte, Luſt und Schmerzloſigkeit, nicht ſtatt finden, ſondern nur rückſichtlich des letzten, naturgemäßes Leben, und die Stoa hält für das allein an ſich Anzuſtrebende und für das einzige Gut die darauf gerichtete Thätigkeit, auch wenn wir es nicht erreichen: ſo daß alſo die urſprüngliche Sechstheilung zu einer Viertheilung wird, da Naturgemäßheit allein in jener zwiefachen Weiſe, als Beſitz und Genuß derſelben, oder die ihr gewidmete Thätigkeit, die Beſchaffenheit des Handelns, als das unbedingt Werthvolle angeſtrebt werden kann. Wenn nun Karneades das Princip der Naturgemäßheit den übrigen hypothetiſch vorgezogen haben ſoll, ſo konnte er, im beſtändigen Kampfe gegen die Stoa begriffen, den Begriff nur in jener erſten Weiſe vertheidigen; und damit ſtimmt auch, er habe das höchſte Gut als den aus der Befriedigung der natürlichen Triebe ſich ergebenden Genuß gefaßt ([76]). Wenn er dann wiederum behauptete, wie auch der Begriff des Endzwecks gefaßt werden möge, ſo ſichere doch Tugend die Erreichung der Glückſeligkeit [78]); und

77) Cic. Fin. V, 6 sqq. vgl. Tusc. V, 30.

78) Id. Tusc. V, 29 et quoniam videris hoc velle, ut quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus cet.

Digitized by Google

ferner, der Weiſe möge auch bei ſchmerzlichſten Fügungen dem Kummer widerſtehn können [79]): ſo mochte er unter Weisheit und Tugend auch die Klugheit [80]) und Selbſtändigkeit verſtehn, welche durch Verzicht auf alles unbedingte Wiſſen erreicht werden ſollte; und in dieſer Beziehung konnte er nicht minder Kalliphons Luſt und Tugend zuſammenfaſſendes Princip ([68. 76]) vertheidigen, als Inbegriff deſſen, was zur Befriedigung des Naturtriebes erforderlich ſei. Auch durfte er in Anerkennung der die Wahrſcheinlichkeit gewährleiſtenden inneren Impulſe, die ſittlich religiöſen nicht überhören und daher nicht nur, wie ihm nachgerühmt wird, ein durchaus braver Mann ſein, ſondern auch den religiöſen Glauben als inneres Bewußtſein gelten laſſen, wie ſcharf er immerhin den ſtoiſchen Vorſtellungen von der Gottheit und dem polytheiſtiſchen Volksglauben entgegentrat [81]).

So mochte er auf ſeinem Standpunkte ſich ganz behaglich fühlen; geſunder Sinn und Klugheit ([80]) leiteten ſeine Entſcheidungen und Handlungen; wollte er auch nicht die Qualität der Thätigkeit als das an ſich Anzuſtrebende anerkennen, ſo befriedigte ihn doch der Genuß derſelben, das lebendige Wechſelſpiel mit Antitheſen, das Bewußtſein in Dialektik und Rethorik ſeinen Gegnern überlegen zu ſein; und ein ſolcher Genuß iſt zwar ſchwerlich je als Endzweck aller unſrer Beſtrebungen aufgeſtellt, aber nicht ſelten als das Beſtimmende derſelben thatſächlich geltend gemacht worden. Sein Nachfolger, der Karthager **Klitomachus**, iſt uns nur als begeiſterter Verbreiter und Vertheidiger der Lehren deſſelben und er, zugleich mit ſeinem Schüler **Charmidas**, als Gegner un-

79) Aus Klitomachus' Troſtſchrift an ſeine Landsleute nach der Zerſtörung Karthagos angeführt, Tusc. III, 22 Quum ita positum esset, videri fore in aegritudine sapientem patria capta: quae Carneades contra dixerit, scripta sunt.

80) Cic. Fin. V, 6, 16 vivendi ars est prudentia — im Sinne des Karneades.

81) Quintil. XII, 1. — Sext. Hypot. III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν αὐτοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φαμεν.* vgl. Cic. N. D. III, 17.

Digitized by Google

philoſophiſcher Rhetorik bekannt[82]). Das Herabſinken der neueren Akademie zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten geiſſelt ſchon Polybius, der Zeitgenoſſe des Karneades, mit der Schärfe und Einſeitigkeit eines durchaus praktiſchen Geiſtes[83]). Philo und Antiochus, die Urheber der ſogenannten vierten und fünften Akademie, leiten dann zur eklektiſchen Richtung über; daher wir uns vorbehalten auf ſie im folgenden Abſchnitte zurückzukommen. Dem Zeitalter der Eklektik gehören freilich auch Aeneſidemus und ſeine Nachfolger an; doch haben ſie ſich an derſelben eben ſo wenig betheiligt als auf dieſelbe einzuwirken vermocht, ſo daß es unbedenklich ſein möchte dieſe dritte Entwickelung der alten Skepſis ſogleich hier, in ihren Beziehungen zu den beiden vorangegangenen ſkeptiſchen Theorien, ins Auge zu faſſen.

III. Die Skepſis des Aeneſidemus und ſeiner Nachfolger.

A. 1. Mögen immerhin Anhänger der alten pyrrhoniſchen Skepſis noch hie und da ſich gefunden und mag Aeneſidemus einige Anregung von ihnen empfangen haben, doch beginnt mit ihm ohne Zweifel eine neue Reihe wiſſenſchaftlicher Entwickelung[84]). Wir haben

82) Diog. IV, 67. Cic. Acad. II, 32. — Sext. Math. II, 20. Cic. de Orat. I, 18.

83) Polyb. Exc. Vat. XII, 26.

84) Menodotus, ein empiriſcher Arzt, deſſen Galenus wiederholt erwähnt, ließ die pyrrhoniſche Skepſis mit dem Timon erlöſchen und mit dem Kyrenäer Ptolemäus wieder beginnen; Hippobotus und Sotion führten eine Anzahl von Schülern des Timon auf und Diogenes leitet durch einen derſelben, Euphranor, und deſſen Schüler, den Alexandriner Eubulus, die Reihe bis auf Aeneſidemus fort. Heraklides, ein Schüler des Sarpedon, Schülers des Ptolemäus, ſoll Lehrer des Aeneſidemus geweſen ſein, Diog. L. IX, 115 sq. ib. Menag. Der Peripatetiker Ariſtokles dagegen ſagt, kürzlich erſt ſei die erloſchene urſprüngliche Skepſis durch Aeneſidemus in Alexandrien wiederum erweckt worden, b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 763, d. Sext. Hypot. I, 222 .. *κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον· οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως.*

Digitized by Google

nur zu bedauern von dem bedeutenden Manne ſo wenig Zuverläſſiges zu erfahren, und das Bild ſeiner Theorie nicht aus den eignen Schriften deſſelben ſchöpfen zu können, ſondern aus den zum Theil verwaſchenen Nachrichten Späterer uns zuſammenſtellen zu müſſen. In Knoſus oder Aegae geboren lehrte er in Alexandrien [85]). Von ſeinen Schriften führt Sextus nur eine ausdrücklich an und von derſelben finden wir bei Photius einen ſehr kurzen Auszug. Sie war an den Akademiker Lucius Tubero, einen vornehmen Römer, gerichtet, hatte von der noch damals vorhandenen Akademie geredet und der Verfaſſer in ſehr ausführlicher Weiſe ſeine Skepſis von der ihrigen geſondert, indem er jene als eine ſolche bezeichnete, die gegen die Stoiker gerichtet, ſelber zu ſtoiſiren ſcheine. Wahrſcheinlich daher daß Aeneſidemus nicht lange nach Cicero geſchrieben habe, wenngleich dieſer die eigentliche (pyrrhoniſche) Skepſis für erloſchen hält und auch Seneka keinen zu ſeiner Zeit blühenden Lehrer der pyrrhoniſchen Philoſophie kennt [86]). Der Zweck der Schrift war zu zeigen, daß zwar der Skeptiker eben ſo wenig als irgend einer der andren Philoſophen zum Wiſſen zu gelangen vermöge, aber im Unterſchiede von ihnen, nicht wähne zu wiſſen was nicht wißbar ſei, d. h. daß er auf all und jedes Wiſſen verzichte, und daß eben darin ſeine Weisheit und Glückſeligkeit beſtehe. Ausführlich hatte Aeneſidemus dann im erſten Buche die Unterſchiede der akademiſchen und pyrrhoniſchen Skepſis erörtert; letztere ſoll frei von allem Dogma, die Erkennbarkeit und Erreichbarkeit (der Dinge) weder behaupten noch läugnen, und eben ſo weder das Wahr- noch Falſchſein, weder das Glaublich- noch das Nichtglaublichſein, weder Sein noch Nichtſein; ſondern ſich auf das: nicht mehr das

---

85) Diog. L. IX, 16 nennt ihn *Κνώσιος*, Photius Bibl. Cod. 212. 170, 41. Bekk. *ἐξ Αἰγῶν*. — Aristocl. b. Euseb. l. l.

86) Sext. Math. VIII, 215 *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων*. Phot. 169, 17 *Πυῤῥωνίων λόγων η̄*. l. 32 *τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι κτλ.* — p. 170, 16 *Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς*. — Cic. Fin. II, 11. 13. de Orat. III, 17. — Seneca quaest. Nat. VII, 32.

Eine als das Andre, oder auf das: bald verhalte ſichs ſo, bald nicht ſo, oder dem Einen ſo, dem Andern gar nicht ſo, zurückziehn. Wogegen die Akademie über Vieles dogmatiſch ſich ausſpreche, von Tugend und Unverſtand rede, Wahrheit und Lüge, Wahrſcheinliches und Unwahrſcheinliches, Sein und Nichtſein vorausſetze, vieles Andre feſt beſtimme, nur an der ergreifenden Vorſtellung zweifle und ſo gleichen Rügen mit den übrigen Philoſophen anheimfalle, mithin ohne ſich deſſen bewußt zu ſein, im Widerſtreit mit ſich ſelber ſich finde. Daran hatte ſich ein Umriß der pyrrhoniſchen Skepſis geſchloſſen [87]). Das zweite Buch hatte dann die Durchführung im Einzelnen begonnen, vom Wahren und den Urſachen, Affektionen und Bewegung, Werden und Vergehn und von dem allem dieſem Entgegengeſetzten gehandelt; das dritte von Bewegung, ſinnlicher Wahrnehmung und ihren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*); das vierte vom Trug der Zeichen (*σημεῖα*), der auf die leere Mitleidenſchaft (*προσπάθεια*) des Subjekts zurückgeführt ward, die, wie es ſcheint, Grund der durch die Sitte befeſtigten unhaltbaren Annahmen über Welt und Natur der Götter ſein ſoll. Das fünfte Buch entwickelt die Zweifel an der Gültigkeit des Princips der Urſächlichkeit; das ſechſte handelte von den Begriffen des Guten und Böſen, dem zu Wählenden und zu Meidenden, dem Vorzuziehenden und zu Ver-

87) Phot. l. l. p. 169. Sext. Hypot. I, 3 *ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.* vgl. 7, wo die *σκεπτικὴ ἀγωγὴ* auch als *ζητητική, ἐφεκτικὴ καὶ Πυῤῥώνειος* bezeichnet wird, 8 als Ziel derſelben *ἐποχὴ* und *ἀταραξία*. vgl. 13. 18. Sehr ausführlich begegnet Sextus dem Einwurf *ὅτι ἀναροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί . . τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν*. 19. vgl. 13. Wenn Aen. die Akademiker beſchuldigt zu dogmatiſiren (Phot. 169, 38) und zuweilen mit den ſtoiſchen Annahmen zuſammenzutreffen (170, 15), ſo mag er unter der damaligen Akademie (*ἡ νῦν*) zunächſt Antiochus oder deſſen Schule, vielleicht auch Philon, im Sinne gehabt haben. — Den Begriff der Skepſis und die das Nichtwiſſen deſſelben bezeichnenden Ausdrücke erörtert ausführlich Sext. Hyp. I, 7 sqq. 187 sqq. — 235 *ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν.*

Digitized by Google

werfenden, das ſiebente von den Tugenden, das achte vom Endzweck. Ein verſtändiger Plan liegt dieſem Handbuche der Skepſis offenbar zu Grunde; in welcher Weiſe er im Einzelnen durchgeführt war, läßt ſich nur einigermaßen aus vereinzelten Angaben ſchließen. Ohne Zweifel waren die zehn Zweifelsgründe in dem Werke entwickelt und vermuthlich im dritten Buche [88]), nachdem im zweiten, wie es ſcheint, zu vorläufiger Ueberſicht, die Probleme der folgenden Bücher kurz erörtert worden.

2. Wahrſcheinlich hat ſich ſchon Manches von den zehn Zweifelsgründen in der früheren Skepſis gefunden; die zuſammenfaſſende Form, in der ſie uns überliefert werden, gehört, die gelegentlichen weiteren Ausführungen abgerechnet, ohne Zweifel dem Aeneſidemus [89]). Wir verſuchen nicht die Anfänge, welche er vorfinden mochte, auszumitteln, oder die etwaigen Erweiterungen auszuſcheiden, und begnügen uns die Zielpunkte derſelben hervorzuheben [90]). Zuerſt ſoll gezeigt werden daß in Folge der verſchiedenen Entſtehung der Thiere, durch und ohne Fortpflanzung, und nach Verſchiedenheit der Einrichtung und Beſchaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, gleichwie ihrer Triebe, ihre Auffaſſung der Gegenſtände und ihre Vorſtellungen von denſelben ſehr verſchieden ſein müſſen [91]),

---

88) Phot. 170, b, 9 *καὶ ὁ γ̄ δὲ αὐτῷ λόγος περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὰς ἰδιωμάτων, τὰς ὁμοίας περιεργαζόμενος ἐναντιολογίας, εἰς τὸ ἀνέφικτον καὶ ἀκατάληπτον ὑποφέρει καὶ αὐτά.*

89) Sext. Math. VII, 345 .. *καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.* Auch *λόγοι* und *τόποι* genannt, ib. 36. Aristocl. b. Euseb. l. l. 760, b *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα* (?) *διεξίῃ τρόπους· κατὰ τοσούτους γε ἀποφαίνειν ἄδηλα τά πράγματα πεπείραται.*

90) Sie werden von Ariſtokles a. a. O. zum Behuf der Widerlegung kurz berückſichtigt, von Diog. IX, 79 sqq. beſtimmter angegeben, von Sext. Hypot. I, 36 sqq. ſehr ausführlich erörtert. vgl. Math. VII, 346.

91) Sext. Hyp. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν.* 40 *τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἔκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς.* Diog. 79 *πρῶτος* (*τρόπος*) *ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν.*

Digitized by Google

und ohne Grund ihnen die innerlich wirkende wie die ſich äußernde Vernunft abgeſprochen und dem Menſchen allein vorbehalten werde[92]), der Menſch daher auch nicht berechtigt ſei, ſich eine von der thieriſchen verſchiedene Auffaſſungs- und Vorſtellungsweiſe zuzueignen. 2) gleiche Verſchiedenheit finden wir auch unter den Menſchen rückſichtlich der Seele und des Leibes, mithin auch unter ihren Vorſtellungen und Strebungen, wie Sextus mit dem Aufwande vieler Beiſpiele zeigt und daraus den Schluß zieht, daß die Vorſtellungen und Annahmen des Einen denen des Andren vorzuziehn, durchaus willkürlich ſei[93]). Oder ſoll etwa der erträumte Weiſe die wahren von den falſchen Vorſtellungen unterſcheiden, ſo iſt 3) zu erwägen, wie die verſchiedenen Sinne uns die Gegenſtände in ganz verſchiedener Weiſe erſcheinen laſſen und von dieſen verſchiedenartig berührt werden, wie der Blind- und Taubgeborene keine Vorſtellung von andren Eigenſchaften der Dinge haben kann außer denen, die er durch die drei andren Sinne wahrnimmt, und daß die Dinge ganz wohl Eigenſchaften haben können, für die uns der Sinn fehlt; oder daß, auch wenn unſre Sinne die Eigenſchaften der Dinge auffaſſen ſollten, wir doch nicht zu entſcheiden vermöchten, in welcher der von uns aufgefaßten Eigenſchaften das Weſen der Dinge beſtehe; und eben ſo wenig vermag die Vernunft es zu entſcheiden[94]). 4) Wie verſchieden ſind auch unſre Wahrnehmungen und Vorſtellungen nach Verſchiedenheit unſrer Zuſtände, der natürlichen und abnormen, geſunden oder kranken, im Wachen und Schlafen, je nachdem wir ſtill ſtehn oder uns bewegen, hungrig oder geſättigt ſind, trunken oder nüchtern, lieben oder haſſen, nach

---

92) Sext. 65 *ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικὸς λόγος.* Das hierher Gehörige von Diogenes nicht berührt; für das Vorangegangene ähnliche, jedoch wenigere Beiſpiele angefühtt.

93) Sext. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.* 79 sqq. Diog. 80 *ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ ἰδιοσυγκρισίας.*

94) Sext. 36 *ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς.* 90 sqq. Diog. 81 *τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς.*

Digitized by Google

Maßgabe vorangehender Zuſtände, des Muthes und der Furcht, des Kummers oder der Freude. Welche ſolcher Zuſtände ſollen wir für maßgebend halten, welche nicht? woher ein Kriterium zur Entſcheidung nehmen, oder wie ohne Kriterium entſcheiden [95])? 5) Ebenſo verſchieden ſind unſre Vorſtellungen, je nach Verſchiedenheit der Entfernung in welcher, des Orts an welchem wir ſie auffaſſen, und ihrer Lage. Auch hier vermögen wir nicht unter ihnen zu entſcheiden, ſei es mit Beweisführung, die ins Unendliche geht, oder ohne dieſelbe [96]). 6) Auch werden die Gegenſtände nie rein für ſich wahrgenommen, ſondern immer theils durch ein äußeres Medium, wie Luft, Waſſer u. ſ. w., theils durch ein in unſren Sinnenwerkzeugen ſich findendes, wodurch die Art der Wahrnehmung bedingt wird; und ſelbſt unſerem hinzutretenden Denken (*διάνοια*) möchte ein ſolches Medium eignen, auch abgeſehn davon daß die ihm die Vorſtellungen zuführenden Sinne täuſchen [97]). 7) Nach Verſchiedenheit der Zuſammenſetzung und Qualität der Dinge erſcheinen ſie uns und wirken ſie auf uns anders. So erſcheinen die Theilchen des Ziegenhorns weiß, das ganze ſchwarz, umgekehrt die Silbertheilchen ſchwarz, das Silberſtück weiß u. ſ. w. [98]). 8) Was ſchon bisher im Einzelnen ſich gezeigt hat, gilt ganz allgemein, daß alles Seiende oder vielmehr uns Erſcheinende, ſtets nur in Beziehung auf ein Andres aufgefaßt wird, theils im Verhältniß des

---

95) Sext. 36 *τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.* 100 *περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις . . .(καὶ) προσδιαθέσεις,* Diog. 82 *ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς.* Es kommen einige Beiſpiele hinzu.

96) Sext. 36 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.* 128 sqq. Diog. 85 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ ποιὰς θέσεις καὶ τοὺς τόπους καὶ τὰ ἐν τοῖς τόποις.*

97) Sext. 36 *ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.* 124 sqq. *ἐπιμιγάς.* Diog. 84 *ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας, καθ' ὃν εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ' αὐτὸ φαίνεται.*

98) Sext. 37 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.* 129 sqq. Diog. 86 *ὄγδοος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ ποιότητας αὐτῶν κτλ.*

Digitized by Google

auffaſſenden Subjekt zu dem aufgefaßten Gegenſtande, theils rückſichtlich Deſſen was zugleich mit dem Gegenſtande zu unſrem Bewußtſein gelangt (τὰ συνθεωρούμενα). Wie vermöchten wir da zu ſagen was jeder der Gegenſtände an ſich ſei, abgeſehn von dieſen Beziehungen[99])? 9) Wie verſchieden iſt auch der Eindruck den Gegenſtände und Erſcheinungen hervorrufen, je nachdem wir häufig oder ſelten ihnen begegnen, und wie vermöchten wir anzugeben was Jedes unabhängig von dieſem Umſtande ſei[100]). 10) endlich werden die Erſcheinungen, mithin auch unſre Vorſtellungen von ihnen, bedingt durch die Verſchiedenheit der Lebensführung (διαγωγή), der Sitte, der Geſetze, des mythologiſchen Glaubens, der dogmatiſchen Annahmen, und dieſe unſre Auffaſſung beherrſchenden Verſchiedenheiten ſind wiederum oft im Widerſtreit mit einander begriffen; ſo daß wir immer nur zu ſagen vermögen, wie uns in Folge unſrer Lebensführung, Sitte u. ſ. w. die Gegenſtände erſcheinen, nicht was ſie ihrer Natur nach ſeien[101]). Ueber die Reihenfolge dieſer Zweifelsgründe fand unter den Berichterſtattern einige unerhebliche Verſchiedenheit ſtatt; Sextus ſcheint dem Aeneſidemus ſich angeſchloſſen zu haben, Phavorinus und Diogenes weichen von ihnen ab, ohne unter einander einſtimmig zu ſein[102]). Sextus führt die zehn Zweifelsgründe auf drei Hauptgeſichtspunkte zurück, die des Subjekts (κρίνων), des Objekts (κρινόμενον), Verbindung von beiden (ἐξ ἀμφοῖν), und ordnet die erſten vier der Auffaſſung des Subjekts oder des Auffaſſenden unter, da dieſes ent-

99) Sext. 37 ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι. 135 sqq. Diog. 87 δέκατος ὁ παρὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν.

100) Sext. 37 ἔνατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις. 141 sqq. Diog. 87 ἔνατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξένον ἢ σπάνιον.

101) Sext. 37 δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις. 145 sqq. Diog. 83 πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις.

102) Diog. 87 τὸν ἔνατον Φαβωρῖνος ὄγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὄγδοόν φησι, Φαβωρῖνος δὲ ἔνατον. vgl. Anm. 96. 98. 101.

Digitized by Google

weder überhaupt als lebendes Weſen oder als Menſch oder als Sinnenwahrnehmung oder als ſolche in Bezug auf die Verhältniſſe (*ἐν περιστάσει*) ſich betrachten laſſe; der Beziehung auf das Objekt ſoll der ſiebente und zehnte, dem Verhältniß von beiden zu einander der fünfte und ſechſte, achte und neunte untergeordnet werden. Die in dieſen letzteren vorzüglich hervortretende Relativität unſrer Vorſtellungen betrachtet er als den oberſten, durch alle Zweifelsgründe hindurchgreifenden Geſichtspunkt [103]).

3. In ähnlicher Weiſe hatte Aeneſidemus die Gültigkeit oder Anwendbarkeit des Begriffs der Urſächlichkeit beſtritten. Die acht Zweifelsgründe, welche Sextus nach ihm aufführt, waren wahrſcheinlich im fünften Buche des vorher bezeichneten Werkes enthalten. Aeneſidemus macht geltend daß die in dem nicht zur Erſcheinung Gelangenden (*ἐν ἀφανέσιν*) verſirende Urſächlichkeit in den Erſcheinungen keine entſprechende Beſtätigung finde, und 2) man wähne ſie in einer beſtimmten Weiſe zu finden, obgleich ſie für den jedesmal vorliegenden Fall in mannichfacher Weiſe ſich faſſen laſſe; 3) daß man für das in beſtimmter Ordnung Erfolgende Urſachen angebe, in denen keine Ordnung (entſprechende Abfolge) erſcheine; 4) indem man das Erſcheinende faſſe wie es werde, wähne man auch das Nichterſcheinende aufgefaßt zu haben, wie es werde, da es doch vielleicht in ähnlicher Weiſe wie das Erſcheinende, vielleicht auch in andrer eigenthümlicher Weiſe (*ἰδιαζόντως*) ſich begebe. 5) beſtimme man die Urſache in Folge der eignen Vorausſetzungen über die Grundbeſtandtheile, nicht nach gemeinſamen und anerkannten Methoden (*ἔφοδοι*). 6) ergreife man oft das den eignen Vorausſetzungen Entſprechende und beſeitige was denſelben widerſpreche, obgleich es den gleichen Grad der Wahrſcheinlichkeit habe; ja 7) man ſtelle oft Urſachen hin, die nicht nur den Erſcheinungen, ſondern auch den eignen Vorausſetzungen widerſprächen, und 8) man erkläre häufig die mit Schwierigkeiten umgebenen Erſcheinungen und Probleme durch nicht minder ſchwierige Annahmen [104]). Ohne alſo

103) Sext. 138.

104) Sext. 180 *καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι*

Digitized by Google

in Unterſuchungen über Grund und Gültigkeit des Begriffs der Urſächlichkeit einzugehn, entwickelte Aeneſidemus, wahrſcheinlich mit durchgängiger für uns verlorener Berückſichtigung entſprechender Annahmen der dogmatiſchen Philoſophie, die Schwierigkeiten, die der Anwendung des Begriffs entgegentreten, und wohl würde die Unterſuchung der Mühe ſich lohnen, ob oder wie weit die der Skepſis huldigenden ſogenannten empiriſchen Aerzte ſolchen Schwierigkeiten zu begegnen beſtrebt geweſen ſeien. Von den übrigen Beſtandtheilen der aeneſidemiſchen Skepſis vermögen wir aus den vereinzelten Angaben kein treues Bild von den urſprünglichen Sätzen derſelben zu entwerfen, wie wahrſcheinlich auch daß Sextus das Beſte in ſeinem weitläufigen Werke ihr entlehnt habe. Er erkennt auch an, in der Beweisführung daß das Wahre weder ſinnlich wahrnehmbar noch durchs Denken zu ergreifen, noch beides zugleich, noch keins von beiden ſein könne, dem Aeneſidemus, vielleicht dem zweiten Buche jener pyrrhoniſchen Bücher, zu folgen [105]). Ebenſo gedenkt er ſeiner rückſichtlich der Aporien gegen die Denkbarkeit des Werdens, denen zufolge weder ein Körperliches aus einem Körperlichen, noch ein Unkörperliches aus einem Unkörperlichen, noch auch Unkörperliches aus einem Körperlichen oder umgekehrt dieſes aus jenem, ſollte werden können [106]).

4. Der Schärfe ſeiner Skepſis ohngeachtet, welcher zufolge wir lediglich um unſre ſubjektiven Erſcheinungen wiſſen ſollen, ſah Aeneſidemus ſich doch nach einem objektiven Grunde derſelben um und glaubte ihn in der heraklitiſchen Lehre vom ewigen ſtetigen Werden zu finden. Wahrſcheinlich hat er dieſes Gegenbild ſeiner

---

καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι.

105) Sext. Math. VIII, 40 *δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. κτλ.*

106) Sext. Math. IX, 218 … *ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις κτλ.* bis 227. vgl. unten S. 225 ff. Wahrſcheinlich entlehnt Sextus hier aus dem zweiten Buche der pyrrhoniſchen Entwickelungen.

Digitized by Google

Skepſis in einer beſonderen Schrift entwickelt[107]); in der bisher berückſichtigten konnte ſich Nichts davon finden. Auch hier müſſen wir die Dürftigkeit unſrer Quellen beklagen. Aeneſidemus hatte alſo die Skepſis als Weg zur heraklitiſchen Philoſophie bezeichnet und damit ausgeſagt daß Entgegengeſetztes an Demſelbigen nicht nur erſcheine ſondern ſei, Entgegengeſetztes ſtets in einander übergehe; jedoch um zu letzterer Entſcheidung zu gelangen, müſſe man erſtere vorher feſtgeſtellt haben[108]). Ferner hatte er behauptet der Theil ſei zugleich verſchieden vom Ganzen und mit ihm identiſch; die Weſenheit ſei ein Ganzes in Bezug auf die Welt, ein Theil rückſichtlich des beſonderen lebenden Weſens, wenn dieſes nicht für ſich, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Ganze aufgefaßt werde[109]), In demſelben Sinne ſcheint er auch die Zeit und die Zahlen auf das Seiende, die Weſenheit oder den erſten Körper zurückgeführt und die Größen der Zeiten, ſowie die Summen (*κεφάλαια*) der Zahlen für bloße Vervielfältigungen der Weſenheit, jenachdem ſie als das Jetzt oder als Monade betrachtet werde, gehalten zu haben[110]). Für die Weſenheit oder den erſten Körper aber hielt er

---

107) Sext. Math. VII, 349 *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον*. vgl. VIII, 8. IX, 337. X, 216.

108) Sext. Hypot. I, 210 . . *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.*

109) Sext. Phys. IX, 337 *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτὸν κτλ.*

110) Sext. Math. X, 216 *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰν. κ. τ. Ἡρ. μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος . . . τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥτις ἐστὶ σωματική, τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κιφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολλαπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. κτλ.* Die zwiſchengeſchobene Erwähnung einer *πρώτη εἰσαγωγή*, worin die einfachen Ausſagen (*ἁπλαῖ λέξεις*, d. h. die *μέρη τοῦ λόγου*) auf ſechs Dinge (*κατὰ ἓξ πραγμάτων*) zurückgeführt ſeien, — wage ich nicht zu deuten. — vgl. Hypot. III, 138.

Digitized by Google

die Luft [111]), — mit welchen näheren Beſtimmungen, wird nicht hinzugefügt.

Dieſes Urweſen muß er zugleich als geiſtig oder Weltbewußtſein bezeichnet haben, da er im Anſchluß an Heraklit, vom Denken (*διάνοια*) behauptet, es finde ſich nicht in dem (begrenzten) Körper und falle dennoch mit den Sinnenwahrnehmungen zuſammen [112]). Wenn er zwei oberſte Gattungen der Bewegungen unterſchied, die den Ort und die den Stoff verändernde (*μεταβατικὴ* und *μεταβλητική*) [113]), ſo ſollten ſie vermuthlich an die Stelle des heraklitiſchen Weges nach Unten und nach Oben treten; aber nähere Angaben darüber, ſowie über andere Hauptpunkte dieſer Theorie, fehlen uns. Auch die Art, wie er zu derſelben von ſeiner Skepſis überleitete, kennen wir nicht. Nur ſo viel dürfen wir mit Wahrſcheinlichkeit vorausſetzen, daß die Uebereinſtimmung der einen mit der andern nachzuweiſen er durchgängig beſtrebt geweſen ſein werde, d. h. durchgängig zu zeigen, wie die gänzliche Relativität aller unſrer Vorſtellungen auch in der Welt der Objekte ſich bewähre, die ihnen vorauszuſetzen man nicht umhin könne, und wie man auf dieſe Weiſe auf die Theorie des Heraklit zurückgeführt werde, welche durch die Vorausſetzung des ewigen ſtetigen Fluſſes der Dinge, die Anwendung eben der ſchwierigſten und zweifelhafteſten Begriffe beſeitige, — die beharlichen Formen des Seienden, der Urſächlichkeit, des Gegenſatzes von Gut und Böſe u. ſ. f. Auch der Sonderung von Denken und ſinnlicher Wahrnehmung, vom Ganzen und Theilen mochte er ſich verſichert halten auf dieſe Art entgehn zu können und dogmatiſch nur die höchſt bewegliche und veränderliche Natur des Urweſens vorausgeſetzt zu haben, alle übrigen Beſtimmungen durch die unmittelbaren ſubjektiven Erſcheinungen rechtfertigen zu können. Endlich unterſchied er noch das Allen gemeinſam Erſcheinende von Dem was dem einzelnen Subjekte erſcheine und hielt erſteres, im Unterſchiede von letzterem für wahr, indem er der ge-

111) Sext. Math. X, 233.
112) Id. VII, 349 sq.
113) Id. X, 38.

Digitized by Google

meinſamen Meinung ſich anſchloß[114]); — freilich nicht im Einklang mit ſeiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepſis; möglich jedoch daß er dabei mindeſtens zunächſt das ſtete Umſchlagen der Erſcheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich feſtgeſtellte Dogmen. So wollte er, im Gegenſatz gegen die einander widerſtreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menſchen Anziehende beſchränken[115]). Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wiſſen zu Erreichende die Luſt bezeichnen, die er dann als Unerſchütterlichkeit näher beſtimmt haben mochte[116]).

5. Seine heraklitiſche Wendung der Skepſis ſcheint keinen Anklang gefunden zu haben[117]); wir finden vielmehr ſeine Nachfolger[118]) beſtrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. **A g r i p p a**, unter den Nachfolgern des Aeneſidemus ([118]) nicht aufgeführt, wahrſcheinlich weil nicht Schulhaupt, ſtellte, nicht in beſter Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf[119]):

---

114) Ib. VIII, 8 *τῶν φαινομένων ... τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα .. καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.*

115) ib. XI, 42 *ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησίδημος, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἱροῦν αὐτούς, ὁποῖον ἄν ποτ' ῇ, μαχομένας ἔχουσι τὰς ἐν εἴδει περὶ αὐτοῦ κρίσεις.*

116) Aristocl. l. l. 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον*, Sext. Math. VIII, 8, entſcheidet nicht dagegen.

118) ſ. das Verzeichniß derſelben bis auf Saturninus, den Schüler des Sextus b. Diog. 115 sqq.; ſie waren großentheils empiriſche Aerzte, wie Ritter IV. 264 f. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τόν τ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων κτλ.* Sext. Hyp. I, 164 *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ.* Die Anordnung und Bezeichnung dieſelbe wie b. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

Digitized by Google

den unentſcheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältniſſe und philoſophiſchen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch ſich ſelber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unſrer Wahrnehmungen und Gedanken[120]), in denen nicht zu entſcheiden ſei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objekten, angehöre: die Unzuläſſigkeit hypothetiſcher Vorausſetzungen, um vermittelſt derſelben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu ſetzen; die Vergeblichkeit der Cirkelbeweiſe (Diallelen). Es ward dann gezeigt, wie dieſe fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten[120]). Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von Menodotus eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweiheit, daß alles Ergriffene entweder durch ſich ſelber oder durch ein Andres ergriffen werden müſſe. Erſteres ſollte aus dem Widerſtreit der Phyſiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein ſinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu ſchlichten ſei; letzteres, weil eben darum jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren ſich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müſſe, und Berufung auf Zeichen eben ſo wenig ihren Zweck erreichen könne[121]).

B. 1. Die ganze Errungenſchaft der alten Skepſis faßt Sextus, der empiriſche oder methodiſche Arzt, wahrſcheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts[122]), in ſeinen weitſchichtigen Werken zuſam-

---

120) Sext. Hyp. I, 177 *ἀλλὰ καὶ πρός τί ἐστι τὰ νοητά.*

121) Menodotus wird von Pseudo Galen. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot. I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjektur des Fabricius, mit dem Aeneſidemus zugleich als einer der vorzüglichſten Vorſteher der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. l. l. I, 178 *παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους.* sqq.

122) Diog. IX, 116 *Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οἱ καὶ τὰ δέκα (ἕνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα.* Er ſelber würde ſich lieber *μεθοδικὸς* genannt haben, Hypot. I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der ſpäteren Schriften des Galenus erwähnt, nicht Sextus, der ſelber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbeſtimmung. vgl. Ritter IV, 274 ff.

Digitized by Google

men, deren erſteres die Umriſſe (ὑποτυπώσεις) der pyrrhoniſchen Skepſis in drei Büchern enthält, das zweite oder zweite und dritte in ſechs Büchern (πρὸς Μαθηματικοὺς) die Grundſätze der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Aſtrologie und Muſik beſtreitet, während fünf gegen die Lehren der dogmatiſchen Philoſophie (πρὸς Δογματικοὺς) in der Logik (VII u. VIII), Phyſik (IX u. X) und Ethik (XI) gerichtet ſind[123]. Beſonders dieſe letztere Abtheilung iſt reich an zuverläſſigen Angaben über die kritiſirten philoſophiſchen Lehren und namentlich wichtig für Kenntniß des immer noch vorzugsweiſe berückſichtigten ſtoiſchen Lehrgebäudes. Doch entſchädigt uns der Beſitz der Werke des Sextus wohl nur in geringem Maße für den Verluſt der äneſidemiſchen Bücher. Ohne eignen Erfindungsgeiſt hat er die Leiſtungen der vorangegangenen Skepſis mit großem Fleiß, aber ohne Unterſcheidung des Bedeutenden vom Unbedeutenden, ſehr weitſchweifig, mit vielen Wiederholungen und keineswegs in beſter Ordnung zuſammengeſtellt.

2. Wir übergehn was Sextus über den Begriff der pyrrhoniſchen Skepſis und ihren Unterſchied von der akademiſchen ſagt. Er folgt augenſcheinlich dem Aeneſidemus, und ſelbſt kühne Ausdrücke, wie, die Skepſis gleiche dem Feuer, welches den brennbaren Stoff und ſich ſelber verzehre[124], mögen dieſem ſeinem hervorragenden Vorgänger entlehnt ſein.

---

123) Schon Diogenes (116) ſcheint die Verbindung der beiden Schriften (πρὸς Μαθηματ. und πρὸς Δογματ.) zu einem Werke gekannt, Sextus ſie zu ſondern beabſichtigt zu haben, ſ. den Schluß des Buches VII und den Anfang von VIII. Auf ein verlorenes Werk iſt Sext. Math. VII, 202 ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν zu beziehn; wogegen die Erwähnung ſeiner σκεπτικὰ oder Πυῤῥώνεια ὑπομνήματα, ib. VI, 52. 58 keinen ſicheren Schluß auf andre als die vorhandenen Schriften zuzulaſſen ſcheint.

124) Sext. Math. VIII, 480. Aehnliches von reinigenden Arzneimitteln, die ſich ſelber und zugleich den nachtheiligen Stoff fortſchafften, ſ. Hypot. I, 206. II, 188.

Sextus beginnt die Grundlinien der pyrrhoniſchen Skepſis mit der Frage, ob überhaupt ein Kriterium denkbar ſei; in der ausführlichen Widerlegung der Logiker ſtellt er eine ausführliche hiſtoriſche Erörterung der verſchiedenen Annahmen der griechiſchen Philoſophen über das Kriterium voran und kommt dann am Schluſſe der erſten Reihe der hierher gehörigen Unterſuchungen auf jene allgemeine Frage zurück. Wir folgen in dieſer Beziehung den Grundlinien, um demnächſt vorzugsweiſe den logiſchen Büchern uns anzuſchließen. Wie ſollte es, fragt er, ein Kriterium geben, da wenn nicht als ſolches erwieſen, es eine bloße Vorausſetzung iſt, und ſoll es erwieſen werden, ein Kriterium für die Beweisführung erforderlich wäre, alſo entweder es ins Unendliche hin eines Beweiſes bedürfte, oder man in Kreisverfahren ſich verwickeln müßte[125]. Dieſelbe Zurückführung auf Kreisverfahren und ins Unendliche verlaufenden Beweis wird dann auch in der Folge häufig genug angewendet. Das Kriterium aber ſetzt ein es feſtſtellendes und anwendendes Subjekt, eine es feſtſtellende und anwendende Thätigkeit desſelben und eine ihm entſprechende Form, eine Beſtimmtheit desſelben, voraus. Nach dieſer dreifachen Rückſicht (des ὑφ' οὗ, δι' οὗ und καθ' ὅ) und mit vielen unvermeidlichen Wiederholungen[126], wird dann die Widerlegung der Möglichkeit eines ſtichhaltigen Kriteriums durchgeführt. Sagt man, der Menſch ſei Kriterium, ſo fragt ſich ob der einzelne und welcher? oder welche Mehrheit der Menſchen? — Und was iſt der Menſch? Die aufgeſtellten Begriffsbeſtimmungen geben nur an was ihm zukommt (τὰ συμβεβηκότα), nicht ſeine Weſenheit, welche weder in dem von ihm untrennbar Zukommenden, noch in wechſelnden Prädikaten ſich finden kann[127]. Wie könnte auch der Menſch (ſeiner

125) Sext. Hypot. II, 20 sqq. Math. VII, 261 sqq.

126) Math. VII, 263 οἶμαι γὰρ ὡς τούτου (τοῦ ὑφ' οὗ) προαποῤῥηθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν. vgl. Hyp. II, 47. Doch geht Sextus mit faſt gleicher Weitſchweifigkeit auch auf die Durchführung der beiden andren Beziehungen ein.

127) Hypot. II, 22 sqq. Math. 269—283.

Weſenheit nach) erkennbar ſein? Sollte der ganze Menſch ſich ſelbſt erkennen und ganz von ſich erkannt werden, ſo würde Erkennendes und Erkanntes zuſammenfallen [128]). Der Menſch ſoll aus drei Theilen beſtehn, aus Körper oder Maſſe (ὄγκος), Sinnen und Verſtand (διάνοια). Der Körper vermag, da er vernunftlos und taub iſt, weder die Sinne noch den Verſtand zu erkennen, müßte er ja ſonſt zu Sinn und Verſtand werden. Auch die Sinne, die nur leidend Eindrücke empfangen, können weder den Körper noch den Verſtand erkennen. Vom Körper faſſen ſie nur das ihm Zukommende (συμβεβηκότα) auf, nicht das dieſem zu Grunde liegende, die Weſenheit, und auch die Zuſammenfaſſung der Mannichfaltigkeit des Zukommenden, iſt Sache eines vernünftigen Vermögens, nicht des vernunftloſen Sinnes; ja ſogar das einzelne Zukommende, wie die Länge, die Tiefe, ſelbſt die Farbe vermag das Auge nicht zu ergreifen, und eben ſo verhält ſichs mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne; jeder weiß nur um die ihm eigenthümlichen Empfindungen; auch ſie ergreifen die körperliche Maſſe nicht, und eben ſo wenig ſich ſelber, oder ein Sinn den andren, das Auge das Gehör u. ſ. w. [129]). Soll endlich der Verſtand den Körper, die Sinne und ſich ſelber ergreifen, wie die Dogmatiker ſagen, ſo fragt ſich, ob er mit Eins den Körper ergreifen wird, oder durch Zuſammenſetzung der Theile deſſelben? wenn letzteres (auf erſteres verzichtet man ſelber), ſo müßte er um das Vernunftloſe zu faſſen, ſelber vernunftlos werden; und ebenſo um die vernunftloſen Sinne zu ergreifen, ſelber zum Sinn werden. Oder, ſagt man, Ein und daſſelbe ſei Sinn und Verſtand, nur in verſchiedener Beziehung, ſo fragt ſich wie es, ſofern es Geiſt iſt, ſich ergreife, ſofern es

128) Math. 284—286. Hypot. 27 etwas anders: τά τε κείμενα ἐν τῷ ὅρῳ συμβεβηκότα ἤτοι κατ' ἐνέργειαν λέγουσιν ἢ δυνάμει κτλ. Jedoch ib. 30 τὰ συμβεβηκότα τινὶ ἕτερά ἐστιν ἐκείνου ᾧ συμβέβηκεν.

129) Math. 287—302. Hypot. 29 dagegen nur Zweitheilung: συνέστηκε μὲν γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. ib. 48 jedoch αἴσθησις und διάνοια geſondert.

Digitized by Google

Sinn iſt[130]). Auch ſich ſelber erkennt der Verſtand nicht, weder als Ganzes noch durch einen einzelnen Theil; erſteres nicht, weil ſonſt wiederum Ergreifendes und Ergriffenes, Subjekt und Objekt, zuſammenfallen müßte; letzteres nicht; denn wie ſoll der Theil ſich ſelber ergreifen? wenn als Ganzes, ſo bleibt abermals kein Geſuchtes oder Objekt; wenn durch einen Theil ſeiner ſelber, ſo ergibt ſich Rückgang ins Unendliche und kein Anfang des Ergreifens. Auch müßte, wenn der Geiſt ſich ſelber ergriffe, er zugleich den Ort, worin er ſich findet, ergreifen; und woher da die verſchiedenen Annahmen der Dogmatiker über den Ort des Geiſtes[131])? Allgemein faßlicher ergibt ſich noch daß der Menſch nicht Kriterium der Wahrheit ſei, wenn man erwägt daß jeder der Dogmatiker, im Gegenſatz gegen die übrigen, ſich dafür ausgibt, und da jede bloße Ausſage Nichts vor der Andrer voraus hat, er entweder einen Beweis führen muß, der die Gültigkeit des Kriteriums ſchon vorausſetzt, oder Ueberlegenheit, ſei es an Alter oder Sorgfalt der Forſchung oder an Einſicht und Verſtand oder an Zahl der Anhänger, für ſich geltend zu machen hat: eine Ueberlegenheit die von allen Uebrigen natürlich nicht anerkannt werden kann. Auch ſagt ja jeder nur aus was ihm ſo ſcheint und Dem werden Andre mit gleichem Recht entgegenſetzen was ihnen ſcheint. Oder, um es kurz auszudrücken: die bloße Ausſage als unbewährt (ἀνεπίκριτον), iſt unbeglaubigt und der Verſuch der Bewährung oder Beweisführung ſetzt ſchon die Anerkennung des Kriteriums, alſo wiederum einen Rückgang ins Unendliche, voraus[132]).

Fragen wir nun b) durch welche Thätigkeit oder welches Vermögen der Menſch das Wahre finden ſolle, ob allein durch die Sinne, oder allein durch den Verſtand, oder durch beides zugleich. Ergibt ſich nun, daß der Menſch in keiner dieſer Weiſen das Wahre zu finden vermag, ſo auch daß ſeine Natur nicht im Stande

---

130) Math. 303—309. Hypot. 47 sqq.
131) Math. 310—313. vgl. Hypot. 58 sqq.
132) Math. 314—342.

Digitized by Google

iſt es zu erreichen[133]). Die Sinne vermögen nur die einzelnen Eindrücke aufzufaſſen, nicht ſie zu einer Einheit zu verbinden und den ihnen entſprechenden Gegenſtand zu ergreifen; dazu täuſchen ſie vielfach und widerſtreiten einander[134]). Wäre der Verſtand Erkenner (ἐπιγνώμων) des Wahren, ſo müßte er vorher ſich ſelber erkennen. Daß er das nicht vermag, zeigen die einander widerſprechenden Behauptungen über ſeine Weſenheit und ſeinen Sitz. Auch gibt es verſchiedene unter einander uneinige Arten oder Weiſen des Verſtandes, und die zwiſchen ihm und den Dingen, wie man annimmt, befindlichen Sinne, verhindern ihn zu ergreifen[135]). Was aber von den Sinnen und dem Verſtande je für ſich gilt, gilt auch von ihrer Vereinigung[136]). Oder, ſagt man, beide wirkten, ohne daß das Seelenweſen getheilt wäre, nur in je beſonderer Weiſe zuſammen, die vernünftige Seite werde von dem Denkbaren bewegt, die vernunftloſe ergreife das Sinnlichwahrnehmbare, ſo läßt man außer Acht daß je eine doch ihrem Vermögen nach von der andren ſich unterſcheide. Soll nun etwa der Verſtand durch die Sinnenporen hindurch und ohne dazwiſchen tretende Sinnenwahrnehmungen auf die äußeren Gegenſtände (unmittelbar) treffen, ſo fragt ſich wie er dieſe als an ſich evident (ἐναργές) ergreifen könne, da Nichts durch ſich ſelber, ſondern Alles in Folge eines von dem ſie Bewirkenden verſchiedenen Affektes ergriffen wird und eben darum das Bewirkende (der äußere Gegenſtand) uns ſtets unerkennbar bleibt[137]). Endlich müßte man auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage, zuerſt den Streit unter den Philoſophen entſcheiden, ob alle Erſcheinungen oder keine oder ob ſie theilweiſe wahr ſeien, und dazu bedürfte es eines Kriteriums[138]).

Möchte nun auch zugeſtanden werden daß der Menſch, ſei es

133) Math. 343. vgl. Hyp. 48.

134) Math. 344 sqq. vgl. Hyp. 49 sqq.

135) Math. 348 sqq. vgl. Hyp. 57 sqq.

136) Math. 354 sqq. vgl. Hyp. 63 sqq.

137) Math. 359 sqq.

138) Math. 369.

Digitized by Google

vermöge der Sinne oder des Verſtandes oder beider zugleich Kriterium der Wahrheit ſei, ſo fragt ſich noch c), wie ſichs mit der Form des Kriteriums, d. h. der Vorſtellung, verhalte [139]). Schon der Begriff derſelben iſt weder nach der einen noch nach der andren Erklärung der Stoiker denkbar [140]). Ferner da weder alle noch gar keine der Vorſtellungen wahr ſein können (und im Grunde gilt das Eine dem Andren gleich) [141]), mithin einige wahr, andre falſch ſein werden, ſo fragt ſich, durch welches Kriterium die einen von den andren unterſcheiden? Die ſtoiſche Annahme, die ergreifenden Vorſtellungen ſeien die wahren, wird mit den Gegengründen des Karneades widerlegt, und dann gegen die akademiſche Unterſcheidung wahrſcheinlicher und unwahrſcheinlicher Vorſtellungen, ich denke nach Antiochus, geltend gemacht daß ſoll ſie blos zur Lebensführung (*ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή*) dienen, es doch der Prüfung bedürfe, weshalb die eine eine wahrſcheinliche, die andre eine durchgegangene (*διεξωδευμένη*) und unveräußerliche (*ἀπερίσπαστος*) ſei. Soll ſie aber Anwendung auf Auffindung des Wahren leiden, ſo ſetzt die wahrſcheinliche ſchon die höhere Stufe der vollſtändig durchgegangenen voraus, da jede Lücke in der Prüfung die Erkenntniß der Wahrheit aufhebt, und da wird, gleich wie der ergreifbaren Vorſtellung, ſo auch der durchgegangenen wahrſcheinlichen einiges Falſche ſich anhängen, ſo daß auch hier ein Kriterium ſich als nicht nachweislich ergibt [142]).

Wie aber, fragt ſich zum Schluß, kann der Skeptiker behaupten daß es kein Kriterium gebe, ohne entweder eine unbegründete Meinung aufzuſtellen, oder bei der Begründung doch wiederum ein Kriterium vorauszuſetzen? [143]). Doch wir behalten das hierher

139) Math. 370 *οὔτε γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτε ὁ νοῦς δίχα τοῦ φανταστικῶς ἑτεροιοῦσθαι δύναταί τισιν ἐπιβάλλειν.*

140) Math. 372 *ἤτοι κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσίς ἐστιν . . . ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται.* bis 387.

141) Math. 388 sqq. 398 *ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ πάσας εἶναι ἀληθεῖς καὶ τὸ πάσας εἶναι ψευδεῖς.* — vgl. Hypot. 70 sqq. — 78.

142) Math. 401—439.

143) ib. 440—445. vgl. Hyp. 79.

Digitized by Google

Gehörige der demnächſtigen Erörterung des Standpunktes der Skepſis vor.

3. Nach dieſer ausführlichen Beſtreitung der Möglichkeit ein Kriterium zu finden, ſoll nun auch noch als Anhang (ἐξ ἐπιμέτρου) der Begriff des Wahren beſeitigt werden. Auch hier wird der Widerſtreit der Dogmatiker rückſichtlich deſſelben vorangeſtellt [144]) und dann der ſkeptiſche Angriff des Begriffs theils allgemein theils in Beziehung auf die beſonderen Faſſungsweiſen deſſelben geführt [145]). In erſterer Rückſicht ſoll gezeigt werden a) daß das Wahre weder ein Erſcheinendes, noch ein Verborgenes (ἄδηλον), noch theils Erſcheinendes theils Verborgenes ſein könne. Erſteres nicht, da nicht alles Erſcheinende wahr ſei und eben ſo wenig Einiges, weil das zur Auswahl erforderliche Kriterium weder im Erſcheinenden noch im Verborgenen gefunden werden könne. In ähnlicher Weiſe wird gezeigt daß das Wahre auch nichts Verborgenes, oder ein theils Verborgenes theils Offenbares ſein könne [146]). Der beſonderen auf die einzelnen Auffaſſungsweiſen des Wahren gerichteten Betrachtung vorgreifend will dann Sextus zeigen daß es auch nicht in dem (ſtoiſchen) Etwas gefunden werde [147]). Dazu ſoll das Wahre weder in ſeiner urſprünglichen Beſtimmtheit noch als ein Beziehungsweiſes ſich nachweiſen laſſen [148]), und eben ſo, wie mit der Argumentation des Aeneſidemus gezeigt wird, weder als ein Sinnlichwahrnehmbares noch als ein Intelligibeles, und nicht beides zugleich oder weder das eine noch andre [149]). Auch hier kehren die bekannten Gründe zurück; doch begreift man nicht recht, warum Sextus neben dieſem aeneſidemiſchen Gegenſatz noch

144) Math. VIII, 1—13. vgl. Hyp. II, 80 sqq.

145) ib. 14 *κοινότερον πρὸς πάσας τὰς ἐκκειμένας στάσεις* und *ἰδιαίτερον πρὸς ἑκάστην.* vgl. Hyp. 84.

146) Math. VIII, 14—31. vgl. Hyp. 85. 88—94.

147) Math. 32—36. vgl. Hyp. 86 sq.

148) Math. 37 *καὶ μὴν τὸ ἀληθὲς ἤτοι τῶν κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ἐστὶν ἢ τῶν πρός τι κτλ.* — ib. 39.

149) Math. 40—47.

Digitized by Google

den ſeinigen vom Erſcheinenden und Verborgenen hat durchführen mögen. Endlich ſollen auch noch die Widerſprüche hervorgehoben werden, in die man ſich verwickele, wenn man das Wahre nach einer von ihm verſchiedenen Urſache faſſen, oder das Glaubliche (*τὸ πιθανόν*) an die Stelle des Wahren ſetzen wolle[150]. Auch hier mußte man zu ähnlichen Waffen der Bekämpfung ſeine Zuflucht nehmen.

Nicht minder verhält ſichs ſo in dem zweiten auf Beſeitigung der beſonderen Auffaſſungsweiſen des Wahren gerichteten Abſchnitte dieſer Abhandlung. Sie iſt umfaſſend genug angelegt; Sextus will die Geſchichte von den Phyſikern an bis zu den Neueren durchgeführt haben[151]; doch iſt ſeine Kritik ins Einzelne eingehend faſt nur gegen die Stoiker gerichtet[152]. In der Beſtreitung derer, welche in ihrer Geringſchätzung der ſinnlichen Wahrnehmungen die Sinnenwelt aufhöben, faßt er Plato mit Demokrit zuſammen, ohne auf den Grund der platoniſchen Lehre näher einzugehn, und ſetzt dabei unbedenklich voraus daß alles Erkennen von ſinnlicher Wahrnehmung ausgehe[153]. Den Stoikern begegnet er mit ihren eignen Waffen, mitunter in unverhüllten Sophismen; und da werden die Zurückführungen des Unterſchiedes von Wahr und Falſch entweder auf das unkörperliche *λεκτόν*, oder auf die Sprache, oder auf eine Bewegung des Denkens hervorgehoben[154], — nominaliſtiſche Verſuche, wie wir ſie im Mittelalter wiederfinden. Gegen die Wahres oder Falſches behauptende Ausſage, das Axiom oder Urtheil, wird eingewendet daß ſichs in ſeiner vorausgeſetzten Unterſcheidung von den es ausſprechenden Worten und den ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen nicht ſondern laſſe, und nicht ohne Beimiſchung

---

150) Math. 48—54.

151) Math. VIII, 1 *συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν.*

152) Hypot. I, 65 *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.*

153) Math. VIII, 56. — 62.

154) Math. 69.

Digitized by Google

von Sophiſmen, daß es als unkörperlich weder Zuſammenſetzung noch Trennung verſtatte; ferner daß die ſtoiſche Unterſcheidung des wahren und falſchen Urtheils nicht haltbar ſei, und dergleichen mehr[155]). Nicht minder wird die ſtoiſche Lehre von den zuſammengeſetzten Urtheilen einer ſcharfen Kritik unterzogen[156]). Eben ſo wird die Annahme zurückgewieſen der Unterſchied von Wahr und Falſch beruhe lediglich auf der Sprache[157]); und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres ſofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinſamkeit des Wahren aufgehoben werde[158]). Darauf folgt dann die ſkeptiſche Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch ſie wolle man ſich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen[159]).

4. An den verwickelten Abſchnitten von den Zeichen und dem Beweiſe, in deren erſterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Aeneſidemus wiederum ſich angeſchloſſen zu haben ſcheint, ſoll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermöchten, die Dinge ſeien ihrer Natur nach wie ſie uns erſchienen, ſondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erſchließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die ſolches unternehmen, nicht von denen die Rede iſt, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren ſind Zeichen der

---

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen. 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως*. vgl. 85. —99. *οἱ ἀπορητικοί*.

156) Math. 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib. 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieſer Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ᾽ ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139. ib. 13 *ἡ μὲν ὑστάτη δόξα . . . σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι*.

159) Math. 140 *περὶ τῶν συντιθεμένων ἐφόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατάληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑποπίπτοντος ἀληθοῦς, τουτέστι τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως*. vgl. Hypot. 96.

Digitized by Google

Erinnerung (*ὑπομνηστικά*), und ſie erkennt die Skepſis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (*ἐνδεικτικά*), ſollen von dogmatiſchen Philoſophen und rationellen (*λογικοί*) Aerzten erſonnen ſein [160]). Die Skepſis will auch hier nicht zeigen daß es ſchlechthin keine ſolche Zeichen geben könne, ſondern nur daß die Bejahung und Verneinung derſelben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (*ἰσοσθένεια*) ſei [161]). Wir faſſen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zuſammen. Zu Grunde gelegt wird die Sonderung Deſſen was ſeinem eigenthümlichen Beſtande nach (*κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν*) und abgeſondert von Andrem (*ἀπολύτως*), wie die Sinnesempfindungen, und Deſſen was nur in ſeiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (*τὰ κατὰ διαφορὰν* und *πρός τί πως ἔχοντα* oder *πρός τι*). Im Gebiete des Erſteren ſoll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugeſtanden von den Dogmatikern vorausgeſetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andren ſein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, geſetzt werden [162]). Daſſelbe ergibt ſich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erſcheinung Entnommene Zeichen eines Erſcheinenden oder eines Verborgenen (*ἀφανές*), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erſcheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen ſein ſolle [163]). Eben ſo, ob durch den Sinn oder durch den Verſtand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieſer Beziehung ſtattfindende Streit hervorgehoben wird [164]). Aber auch angenommen, es ſei ſinnlich wahrnehmbar oder denkbar, ſo treten in Bezug auf erſtere Annahme wiederum die einander widerſprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterſchied dieſer beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl. Hypot. 103. 130—133.

162) Math. 161—170. vgl. Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl. Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

Digitized by Google

entgegen, ob keiner oder allen Wahrnehmungen oder einigen und andren nicht, ein Wahrnehmbares (Objekt) entſpreche, und ob das ſinnliche Zeichen ergreifbar ſei oder nicht ergreifbar [165]). Gegen die Einrede daß ein Sinnengegenſtand, wie das Feuer, je nach Verſchiedenheit der Stoffe, auf welche er treffe, in verſchiedener Weiſe wirke, wird geltend gemacht, daß es eben darum nur ein erinnerndes, nicht ein die Weſenheit deſſelben enthüllendes Zeichen ſein könne [166]), und demnächſt eingeſchärft daß der Sinnengegenſtand als ſolcher, eben weil in ſeiner beſonderen Eigenthümlichkeit aufgefaßt, nichts Andres als ſich ſelber bezeichne und keine Belehrung über irgend etwas Andres mit ſich führe, möge dieſes als der gleichen oder einer andren Gattung angehörig angenommen werden [167]). Daran knüpft ſich die Schlußfolgerung des Aeneſidemus: wenn das Erſcheinende Allen in gleicher Weiſe Disponirten (ὁμοίως διακειμένοις) eben ſo (παραπλησίως) erſcheine, die Zeichen aber nicht, ſo könnten ſie nichts Erſcheinendes (ſinnlich Wahrnehmbares) ſein [168]). Dieſe Beweisführung auf eine der keines Beweiſes bedürftigen ſtoiſchen Schlußformen (ἀναπόδεικτοι) zurückgeführt, veranlaßt zu einer Erörterung derſelben [169]), in die wir hier nicht weiter eingehn können. Auch die folgende Abtheilung, welche den Beweis führen ſoll, daß das Zeichen eben ſo wenig durchs Denken erreichbar (νοητόν) ſei, geht von einer Erörterung der Urtheilsform (ἀξίωμα) aus, in welcher, den Stoikern zufolge, die Nachweiſung des enthüllenden Zeichens ſich ausſprechen ſollte. Sie werden auch hier mit ihren eignen Waffen geſchlagen, mit ihrer Erklärung von dem Ausgeſprochenen (λεκτόν) als einem im Unterſchiede von den bezeichnenden Worten, Bezeichneten und nichts deſto weniger Unkörperlichen, mithin ihrer Annahme zufolge, weder zu wirken noch zu leiden Befähigten, ſo daß das dem Ausgeſpro-

---

165) Math. 183—191.
166) Math. 192—202.
167) Math. 203—214.
168) Math. 215—232.
169) Math. 233—243. vgl. Hypot. 104—116.

Digitized by Google

chenen angehörige Urtheil, als Form des Zeichens, dieſes als ein in der That bezeichnendes, nicht in ſich enthalten könne, auch abgeſehn davon, daß, verhielte ſichs ſo, kein der Dialektik unkundiger, davon Anwendung zu machen vermöchte, und daß da Zeichen und Bezeichnetes als gleichzeitig vorhanden vorausgeſetzt würden, keins von beiden aus dem andren ſich erſchließen laſſe[170]). Gegen die in verſchiedener Weiſe ausgeſprochene Einwendung, daß die Skeptiker, gemäß der menſchlichen Natur, auch in der Beſtreitung des enthüllenden Zeichens, von ihm Anwendung machten, wird das Zweifelhafte der Berufung auf das angeblich dem Menſchen eigenthümliche Vermögen des Vorherſehens und der Unterſchied der von der Skepſis anerkannten erinnernden von den enthüllenden Zeichen geltend gemacht[171]).

5. Damit iſt denn zugleich der folgende Abſchnitt, von der Beweisführung angebahnt, welche ja auch durch zugeſtandene Vorderſätze den verhüllten Schlußſatz, mithin ein Zeichen, enthüllen will. Nach Durchmuſterung der verſchiedenen ſtoiſchen einfachen Schlußformen, wird das Zweifelhafte der Prämiſſen und die relative Natur des Beweiſes hervorgehoben[172]); dann unterſucht, ob dem Denkakte (ἐπίνοια) und der Vorannahme (πρόληψις) auch der Beſtand (ὕπαρξις) folge, — mit Zurückweiſung des epikureiſchen Fangſchluſſes: wenn die Skeptiker dächten was Beweis ſei, ſo erkennten ſie den Beſtand deſſelben an; wenn ſie es nicht dächten, ſo vermöchten ſie nicht zu ſuchen wovon ſie urſprünglich keinen Gedanken hätten[173]). Dann ſoll nicht dieſer oder jener beſondere Beweis, was ins Unabſehbare führen würde, ſondern das allgemeine Weſen deſſelben (die γενικὴ ἀπόδειξις) aufgehoben werden. Wie ſollte, fragte ſich zunächſt, dieſes, ſei es durch ſich ſelber oder durch andre beſondere Beweiſe ſich bewähren können? Auch hier war wiederum die Einrede eines Epikureers, des Lakoniers Demetrius zu

---

170) Math. 244—274.
171) Math. 275—298.
172) Math. 299—336. vgl. Hypot. 134—143.
173) Math. 337—336. vgl. Hypot. 144—158.

Digitized by Google

beſeitigen [174]). Eingehender wird die Zulänglichkeit der Vorderſätze, als Bedingungen eines richtigen Schlußſatzes bezweifelt. Sind ſie auch dem Erſcheinenden entnommen, ſo fragt ſich, ob dieſem Wirklichkeit entſpreche, und das ließe ſich nicht durch andres Erſcheinendes, ſondern nur durch die Vernunft entſcheiden; ſo daß wenn die Vorderſätze nicht offenbar ſind (ἄδηλα), es auch der Schlußſatz nicht ſein kann. Wollen die Dogmatiker hier mit einer Vorausſetzung beginnen, ſo darf ſie doch nur auf die der Affektion entſprechende Erſcheinung, nicht auf die Wirklichkeit ſich beziehn [175]). Und verhält ſichs nicht ſo überhaupt mit den Vorausſetzungen, welche die Dogmatiker ihren Beweisführungen zu Grunde legen? Iſt die Vorausſetzung an ſich als wahr zu ergreifen, wozu denn ſie den Zweifeln einer hypothetiſchen Form preis geben? iſt ſie falſch, ſo kann auch das aus ihr Abgeleitete nicht wahr ſein. Oder ſoll ſie, wie geſagt zu werden pflegt, durch das aus ihr Abgeleitete Kraft gewinnen (ἐῤῥῶσθαι) und ſich als wahr bewähren, wie will man zeigen daß das daraus Abgeleitete wahr ſei? zudem gibt man zu daß auch aus Falſchem Wahres folgen könne, und jedenfalls bedarf es eines Kriteriums; man verwickelt ſich in ein Kreisverfahren, und da die Beweisführung immer ein Objekt vorausſetzt, worauf ſie ſich bezieht, ſo bedarf es auch dafür eines neuen Beweiſes, u. ſ. f. [176]). Zum Schluß ſoll durch Prüfung der ſtoiſchen Beweisformen gezeigt werden, daß nach den Vorausſetzungen leicht Alles unergreifbar (ἀκατάληπτα) ſein möge, beſonders aber die Beweisführung ſelber [177]). Auch hier will die Skepſis gegen den Schein eines dogmatiſchen Verfahrens ſich verwahren und nur darauf beſtehn daß die Gründe für und gegen die Gültigkeit des

---

174) Math. 337a—356. vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hyp. 159—203. Die Abweichungen der beiden Darſtellungen von einander müſſen wir hier außer Acht laſſen.

175) Math. 357—368.

176) Math. 369—395.

177) Math. 396—463. vgl. Hyp. 145. 193. 198.

Beweisverfahrens von gleichem Gewicht ſeien[178]). Ins Einzelne dieſes für Kenntniß der ſtoiſchen Dialektik wichtigen Abſchnitts einzugehn, würde uns über unſer Ziel hinausführen. Sehr bezeichnend aber, daß während Sextus mit großer Ausführlichkeit die ſtoiſche Lehre von den hypothetiſchen Urtheilen und Schlüſſen durchmuſtert, er die ariſtoteliſche Entwickelung der kategoriſchen Urtheils- und Schlußformen faſt unberückſichtigt läßt[179]), und zwar in einer Zeit, in welcher dieſelben von den Peripatetikern ſorgfältigſt erörtert wurden. Aller Wahrſcheinlichkeit nach folgt Sextus auch in dieſer Beziehung ſeinen ſkeptiſchen Vorgängern.

Nur anhangsweiſe und in wenig erheblicher Weiſe wird von der Induktion und der Definition als den beiden andren Beſtandtheilen der Dialektik, ſowie von der Eintheilung und den Sophismen gehandelt[180]).

6. Kürzer dürfen wir uns großentheils in Bezug auf das aus den zwei phyſiſchen und dem ethiſchen Buche des Sextus Mitzutheilenden faſſen, da ihr Inhalt noch mehr als der der logiſchen Bücher, der früheren Skepſis entlehnt, meiſtens auf die bereits hervorgehobenen Zweifelsgründe uns zurückführt. Zwar will Sextus nicht, nach dem Beiſpiel des Klitomachus und des übrigen Chors der Akademiker, in fremdes Gebiet und in Durchmuſterung der einzelnen Lehren eingehn, ſondern nur das Entſcheidendſte (*κυριώτατα*) und für den inneren Zuſammenhang Unentbehrlichſte (*συνεκτικώτατα*) berückſichtigen, worin der Zweifel an dem Uebrigen mit enthalten ſei[181]). Dennoch läßt er es an Ausführlichkeit nicht fehlen und uns ahnen, mit welcher läſtigen Umſtändlichkeit jene Akademiker verfahren ſein mochten. Nach einigen hiſtoriſchen Vorbemerkungen über die Sonderung wirkender (*δραστήριοι*) und

---

178) Math. 463—481. vgl. Hypot. 180—192.

179) Nur ganz gelegentlich werden die kategoriſchen Schlüſſe der Peripatetiker, mit Anwendung Deſſen was ſich über die hypothetiſchen der Stoiker ergeben hatte, berührt, Hypot. II, 163—165.

180) Hypot. 204—259.

181) Math. IX, 1—3. vgl. Hypot. III, 1.

Digitized by Google

materieller Principien [182]), wendet er ſich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerſt zur Durchmuſterung der verſchiedenen, einander entgegengeſetzten Lehren vom Urſprung des Gottesglaubens und begnügt ſich das Vielgeſtaltige (τὸ πολύτροπον) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umſtändlich genug geltend zu machen [183]). Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Daſein (ὕπαρξις) der Götter, oder ihr Nichtſein. Unter den das Daſein befürwortenden werden die von der Uebereinſtimmung der Menſchen im Glauben an dieſelben, ſowie von der Weltordnung (διάταξις) hergenommenen [184]), und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Götterglaubens für das ſittliche Handeln, theils die Mantik hervor [185]). Auch hier verfährt die Skepſis antinomiſch, will Gleichheit des Gewichts (ἰσοσθένεια) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächſt die Folgerungen hervor, die ſich aus der Annahme des Daſeins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Weſen ſein, als ſolche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechſel ausgeſetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüſtet und glückſelig oder nicht ſein, und wo ſollte, nach des Karneades Sorites, der Vergötterung der Naturbeſtandtheile irgend eine Grenze geſetzt werden können [186])?

Demnächſt ſoll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Urſache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Urſächlichkeit einander antinomiſch entgegengeſtellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß ſie nicht mehr ſei als nicht ſei. Sextus

---

182) Math. 4—12. Hypot. l. 1.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt ſehr kurz vom Daſein Gottes und ficht beſonders den Begriff der Vorſehung an.

184) Math. 48—122.

185) ib. 123—137. — ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον und ἐκ τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως.

186) ib. 138—139.

Digitized by Google

eignet daher auch die Gründe gegen die Urſächlichkeit nicht als abſchließende ſondern nur als ſolche ſich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben müßten [187]; jedoch legt er ihnen augenſcheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Vorausſetzung von Urſachen befürwortenden. Die Urſache, ſagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), iſt Urſache von Etwas und für Etwas, daher ſie den Relationen (*τῶν πρός τι*) angehört; und doch fehlt Das deſſen Urſache ſie iſt, da weder Werden und Vergehn, noch Leiden (*πεῖσις*) und Bewegung denkbar iſt. Damit iſt der umfaſſende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Urſache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt ſein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was ſeiner Natur nach ſich gleich iſt, nicht minder Wirkung als Urſache ſein könnte. Eben ſo wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieſes durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Berührung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht ſtattfinden kann [188]. — Aeneſidemus hatte dieſe Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar ſei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für ſich bleibend oder mit einem Andren zuſammentreffend ſetzen, da im erſteren Fall es überhaupt nichts außer ſich und ſeiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinſchaft mit einem Andren Gewirkte, ſchon im voraus vorhanden geweſen ſein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, ſo auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und ſo ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

187) ib. 195 *καὶ εἶναι μὲν (τί τινος αἴτιον) οἱ πλεῖστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταβατικὴν κίνησιν ἀνελόντες σοφισταί. . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἴτιόν φασιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* Die Gründe für die Urſächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

ſondern ſei ſchon in Dem woraus es geworden ſein ſollte. Eben ſo hatte Aeneſidemus bereits zu zeigen unternommen, daß eben ſo wenig weder ein Unkörperliches ein Unkörperliches oder ein Körperliches, noch auch ein Körperliches ein Unkörperliches zu erzeugen vermöge [189]. Dann unternimmt Sextus b) zu zeigen daß weder ein Beharrendes Urſache eines Beharrenden, noch ein Bewegtes eines Bewegten oder eines Beharrenden ſein könne; erſteres beides nicht, weil dann beides, Urſache und Wirkung, einander gleich ſtänden und nicht Grund vorhanden ſei, das Eine für die Urſache, das andre für die Wirkung zu halten (δι' ἀπαραλλαξίαν); das letzte nicht, weil ſonſt das Bewegte zugleich den Begriff des Beharrenden in ſich tragen müßte [190]. c) Kann auch weder ein Zugleichſein der Urſache mit der Wirkung, noch ein Früher- oder Späterſein ſtattfinden [191]). d) Vermag weder die Urſache für ſich (αὐτοτελῶς) und allein mit ihrer eignen Kraft eine Wirkung zu erzeugen, noch gemeinſam mit dem leidenden Stoffe, weil in erſterem Falle ſie durchweg und nicht nur zeitweiſe wirken müßte; im andren Falle, bei der vorausgeſetzten durchgängigen Zuſammengehörigkeit des Wirkenden und Leidenden, ein und derſelbe Begriff (ἔννοια) nur verſchieden bezeichnet würde und die wirkende Kraft nicht mehr in dem Thätigen als in dem Leidenden ſich finden könnte. Auch läßt ſich nicht annehmen weder daß die Urſache ein und dieſelbe wirkende Kraft habe, noch auch verſchiedene. Zugleich wird die Einrede abgewieſen, daß je nach Verſchiedenheit des Leidenden und der räumlichen Verhältniſſe (διαστήματα) die Wirkungen ein und derſelben Urſache verſchieden würden. Wie ſollte auch die Urſache von dem leidenden Stoffe getrennt oder mit ihm zuſammen ſein können [192])? Und daran knüpfen ſich e) die Schwierigkeiten, welche Einwirkung durch Berührung oder durch Durchdringung (διάδοσις) mit ſich zu führen ſcheinen. Weder das Ganze ſoll das Ganze, noch ein Theil

189) Math. 218—226. vgl. ob. S. 201 f.
190) Math. 227—231.
191) ib. 232—236.
192) ib. 237—257.

Digitized by Google

einen Theil, noch das Ganze einen Theil oder ein Theil das Ganze berühren können[193]). f) Nicht mindere Schwierigkeiten führen die Begriffe des Leidenden, der Zunahme (πρόσθεσις) und Abnahme (ἀφαίρεσις) mit ſich, und zwar in Beziehung auf das Unkörperliche (Gedachte) wie auf das Körperliche, auf das Ganze wie auf die Theile, auch rückſichtlich der Zahlen[194]).

Ihren Abſchluß ſollen die Zweifel an der Denkbarkeit der Vermehrung und Verminderung durch Hervorhebung der nicht minderen Zweifel erhalten, welche die Beſtimmung des Verhältniſſes des Ganzen zu den Theilen mit ſich führe: weder als eigne von den Theilen verſchiedene Weſenheit (ὑπόστασις) ſoll das Ganze ſich denken laſſen, noch als Anhäufung (ἄθροισμα) der Theile; und erſteres weder dem Begriffe (νόησις) noch der Wirklichkeit (ἐνάργεια) nach, letzteres nicht, möge man das Ganze einem oder einigen oder allen Theilen gleich ſetzen wollen; denn auch alle Theile ſetzen den Begriff des Ganzen ſchon voraus. Auch die Ausrede, daß der Unterſchied der Theile zum Ganzen nicht in den Dingen ſondern in unſrer durch zuſammenfaſſende Erinnerung (συμμνημόνευσις) bedingten Auffaſſung ſich finde, wird zurückgewieſen[195]). Es handelt ſich hier eigentlich um das Princip der Weſenheit, und wiederum ohne daß auf Plato und Ariſtoteles zurückgegangen würde. Von den wirkenden Principien geht dann die Unterſuchung zu den leidenden (ſtofflichen) über. Doch ſollten nicht blos Die widerlegt werden, welche Körper als Elemente des Seienden betrachteten, ſondern auch ſolche die daſſelbe aus Unkörperlichem, wie die pythagoriſchen Zahlen und platoniſchen Ideen, abzuleiten unternommen hatten. Erſteren werden die Schwierigkeiten in der Begriffsbeſtimmung des Körpers entgegengehalten und daß die drei Dimenſionen deſſelben mathematiſche Begriffe, mithin unkörperlich ſeien, aus denen der Körper nicht beſtehn könne; letzteren, daß die Begriffe

193) ib. 258—266. vgl. 256.

194) ib. 267—329.

195) ib. 330—357. vgl. Hypot. III, 98—101.

Digitized by Google

von Linie, Fläche und Körper undenkbar (ἀνεπινόητα) ſeien[196]). Es folgt Entwickelung der ſkeptiſchen Zweifel gegen die Realität oder Denkbarkeit der Begriffe von Raum[197]), Bewegung[198]), Zeit[199]), Zahl[200]), — Zweifel, die großentheils dem Eleaten Zenon, den Megarikern und älteren Skeptikern entlehnt, die Schwierigkeiten zuſammenfaſſen, welche der Feſtſtellung der jenen Begriffen entſprechenden Realität entgegentreten. Schließlich wird die ganze Maſſe der das Werden und Vergehn und die Veränderung betreffenden Zweifel gegen die Geſammtheit der Phyſiker geltend gemacht, mochten ſie das All aus einem oder mehreren und wie immerhin beſtimmten Urweſen abzuleiten verſucht haben[201]).

7. In dem Buche gegen die Ethiker ſcheint die Zweifelſucht des Sextus ermattet zu ſein und er weniger eifrig was ſich dafür bei ſeinen Vorgängern, namentlich bei'm Karneades, fand, benutzt zu haben, wiewohl er auch hier ſein Augenmerk vorzugsweiſe auf die Stoa gerichtet hat. Er beginnt mit einer logiſchen Prüfung theils der üblichen ethiſchen, wenn auch verſchieden näher beſtimmten Dreitheilung: Gutes, Böſes und keins von beiden, — theils der Begriffsbeſtimmungen des Guten, gegen welche vorzüglich eingewendet wird, daß ſie nur das dem Guten Zukommende oder die Wirkungen deſſelben, nicht was es an ſich ſei, angeben[202]). Dann geht er zu einer ſkeptiſchen Erörterung des realen Gehalts der Begriffe (ὕπαρξις) über. Es werden zuerſt die verſchiedenen Eintheilungen der Güter, dann die einander widerſtreitenden Annahmen über das den übrigen vorzuziehende höchſte Gut aufgeführt, und

196) Math. 358—440. Hyp. III, 37—55. — Hyp. 56—62 wird gefragt, wie aus den erſten Elementen die Miſchkörper (συγκρίματα) werden ſollten, da nicht blos Berührung, ſondern auch Miſchung undenkbar ſei.

197) Math. X, 1—36. Hypot. 119—135.

198) Math. 37—168. Hypot. 63—81. 115—117.

199) Math. 169—247. Hypot. 136—150.

200) Math. 248—309. Hypot. 151—167.

201) Math. 310—350.

202) Math. XI, 1—41. Hypot. 168—178. — Math. 35 οὐχ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ παρίστησιν. Hyp. 173.

Digitized by Google

es wird geſchloſſen daß Nichts von Natur gut oder böſe ſein könne. Auch würde ja, gäbe es ein von Natur Gutes, es weder in der darauf gerichteten Thätigkeit, noch in dem dadurch zu Erreichenden beſtehn können (vgl. ob. S. 195), und zwar letzteres nicht, möge es als ein körperliches oder ſeeliſches gefaßt werden. Eben ſo wenig kann es ein von Natur Böſes oder Uebles geben, und weder die Epikureer noch die Stoiker haben die Naturbeſtimmtheit ihres höchſten Gutes nachweiſen können [203]). Eben ſo wenig haben die Dogmatiker je ihren Begriff von Glückſeligkeit feſtzuſtellen vermocht, ja die vorausgeſetzte Glückſeligkeit ſchlägt durch die auf ſie gerichtete Anſtrengung in ihr Gegentheil um und was von Natur ein Gut ſein ſoll, wird zum Quell von Uebeln, die durch die zeitweiſe Erreichung des Zwecks nicht beſeitigt werden [204]). Glückſelig lebt vielmehr nur wer ohne Erſchütterung (*ἀταράχως*) der Windſtille des Lebens (*γαλήνη*) ſich erfreut, der Meinungen über Güter und Uebel, des Strebens nach erſteren und der Furcht vor letzteren ſich entſchlägt und rückſichtlich der ſinnlichen Empfindung und der vernunftloſen Bewegungen auf Vermuthung (*εἰκάζειν*) ſich beſchränkt. Auch er zwar empfindet das Uebel, aber erquickt ſich durch die mancherlei Erleichterungen und Zeiten der Ruhe (*ῥαστῶναι, διαναπαύσεις*), verdoppelt es nicht durch die hinzutretenden Meinungen. Auch er wählt das Eine und meidet das Andre, aber nach unphiloſophiſcher Beachtung (*τήρησις*) und den angeſtammten Sitten und Geſetzen ſich anſchließend [205]). Fragt man ob es eine Kunſt des Lebens gebe, ſo iſt die Frage, im Sinne der Dogmatiker gefaßt, zu verneinen, die auch darin unter ſich uneinig, ſie in ſehr verſchiedener Weiſe beſtimmen. Wie ſoll man für die Einen oder Andren

203) Math. 42—109. Hyp. 178 *ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον κτλ.* bis 234.

204) Math. 110—140. vgl. 29 sq. 92 sq. Hypot. III, 273 sq.

205) Math. 141—167. Hyp. 235 *ὁ σκεπτικὸς ἕπεται ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ κτλ.* bis 238. vgl. Hyp. I, 13. 23. Math. VII, 29.

Digitized by Google

ſich entſcheiden? Geſetzt, es ſolle die ſtoiſche ſein, ſo fragt ſich, wie ſie ein Syſtem aus ergreifenden Annahmen ſein könne, da die Stoa keine Vorſtellung als die ergreifende nachzuweiſen vermag und da das Gute und Böſe als weſenlos (ἀνύπαρκτα) ſich erwieſen hat. Zudem finden ſich mancherlei Widerſprüche in den Beſtimmungen dieſer vermeintlichen Kunſt und ihres Organs, der Vernünftigkeit (φρόνησις)[206]). Zum Schluß und wie Sextus ſelber geſteht, zum Ueberfluß, werden dann noch in faſt durchgängig ſophiſtiſcher Weiſe die Widerſprüche hervorgehoben, welche die Begriffe des Lehrens und Lernens mit ſich führen ſollen[207]).

8. Die Skepſis der Pyrrhonier, gleichwie die der Akademiker, kämpft gegen alles dogmatiſche, d. h. auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machende Wiſſen und gegen die Formen und Methoden, vermittelſt deren man zu demſelben zu gelangen beſtrebt iſt; nur ſpricht jene noch entſchiedener als dieſe aus, daß ſie auch die Ohnmöglichkeit des Wiſſens nicht mit dem Anſpruch an Wahrheit und Gewißheit behaupten, ſondern nur das gleiche Gewicht der Gründe dafür und dagegen nachweiſen und eben darum das Urtheil zurückhalten wolle[208]). Ihre Gründe ſollen, gleich den abführenden Arzneimitteln oder dem Feuer, ſich ſelber zugleich mit den beſtrittenen Behauptungen aufheben. Sie mag immerhin zugeben, daß eine Beweisführung für jetzt ihre Zuſtimmung finde, jedoch mit dem Vorbehalt daß bei der Wandelbarkeit des menſchlichen Denkens es ihr demnächſt anders erſcheinen möge[209]). Mit dieſem ſtillſchweigenden Vorbehalt konnte der Skeptiker hin und wieder auch wohl beſtimmter ſich ausdrücken; die Ausrede des Sextus, daß die Läugnung des Beweiſes die dafür angeführten Gründe ſelber ausnehme[210]), würde freilich die Zuſtimmung der ſtrengeren Skepſis

206) Math. 168—215. Hypot. 239—251.

207) Math. 216—256. Hypot. 252—278.

208) ſ. ob. S. 198 ſ. vgl. Hyp. II, 103. 130. Math. VIII, 159 u. ſ. w.

209) Hyp. II, 188. I, 206. Math. 480. Diog. IX, 76. — Math. VIII, 473. Hypot. I, 4. 193. 200.

210) z. B. Math. XI, 140. — ib. VIII, 479 καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.

ſchwerlich gefunden haben. Jedoch iſt wohl zu unterſcheiden, was von Skeptikern behauptet und was entweder blos als Beſtandtheil der zu widerlegenden Behauptung vorausgeſetzt, oder als aus dem Augenſchein ſich ergebend angenommen wird; denn wie entſchieden auch die beiderſeitige Skepſis den Schluß von der Erſcheinung auf das Sein der Dinge bekämpfte, die Erſcheinungen wollte und konnte ſie nicht in Abrede ſtellen. In letzterer Beziehung war ſie daher wohl berechtigt auszuſprechen, daß das Seiende entweder ſeiner unterſcheidenden Beſtimmtheit (*κατὰ διαφοράν*) oder ſeiner Bezüglichkeit auf Andres nach gefaßt werde[211]); daß erſteres erkennbar ſei, läugnete ſie, letzteres ließ ſie gelten als unmittelbar aus der Erſcheinung ſich ergebend[212]). Wenn ſie aber behauptete daß Nichts denkbar ſei, dem nicht ſinnliche Wahrnehmung entſpreche, ſo eignete ſie ſich freilich die Grundbehauptung ihrer vorzüglichſten Gegner an, jedoch weil ſie ihrer auf die Erſcheinungen ſich beſchränkenden Anſicht, ſo wie überhaupt der damaligen Zeitrichtung ſo ganz entſprach. Nur die Stoiker und Epikureer werden von ihr ernſtlich bekämpft und auch dieſe allein ſcheinen den Kampf mit ihnen aufgenommen zu haben[213]); Plato und Ariſtoteles, die älteren Akademiker und die Peripatetiker werden nur hin und wieder als abgethane Standpunkte, und, man möchte ſagen, um mit ſeiner Gelehrſamkeit zu prunken, vom Sextus angeführt; ein ernſtliches Studium, namentlich der Hauptlehren des Ariſtoteles, hat man nicht Grund ihm zuzutrauen. So werden denn auch wohl die gründlichen Peripatetiker jener Jahrhunderte es ſchwerlich der Mühe werth gehalten haben die gleichzeitige Skepſis zu befehden.

Worin aber beſteht die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen der akademiſchen und pyrrhoniſchen Skepſis? Was letztere darüber

---

211) Math. VIII, 161. vgl. 206. 56 sq.

212) Math. VIII, 58 *καὶ καθόλου οὐδὲν ἔστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον.* vgl. Hypot. III, 51.

213) Zu welcher Weiſe? verdiente wohl eine eingehendere Erwägung.

anführen (S. 198 f. 210), iſt nicht ſehr erheblich. Die Möglichkeit zum Wiſſen über die Natur der Dinge und überhaupt zu allgemeingültiger Erkenntniß zu gelangen, beſtritt die eine wie die andre. Eben ſo erkannte die eine wie die andre die Geltung der Erſcheinungen an und ſtrebte ein und denſelben Hafen nach, dem eines durch Wiſſensdrang und Hoffnung oder Furcht mit ſich führende Vorſtellungen nicht getrübten, ruhigen, in das Unvermeidliche ſich ergebenden Lebensgenuſſes ([26. 69. 205]). Aber ſo weit konnte Karneades und die ihm folgende Akademie auf das Bedürfniß der Wiſſenſchaftlichkeit nicht verzichten, um an einer Theorie des Wahrſcheinlichen ſich nicht zu verſuchen, wogegen Aeneſidemus und die ihm folgende Skepſis, gleichwie der akademiſche Antiochus, von der Unhaltbarkeit eines ſolchen Verſuchs überzeugt, zwar nicht wie dieſer, einer eklektiſchen Dogmatik ſich in die Arme warf, ſondern ohne dem Standpunkte der Skepſis untreu zu werden, meinte durch Beachtung der erinnernden Zeichen, durch Befriedigung der Naturbedürfniſſe, durch Anſchluß an die Geſetze und Sitten, durch Erlernung der Künſte [214]), erreichen zu können, was zur Entſcheidung in den Lebensverhältniſſen erforderlich ſei. Erinnernde Zeichen ſchienen in der Sphäre der Erſcheinungen zu liegen; denn daß Vorſtellungen ſich in uns reproduciren, war ja gleichfalls eine Erſcheinung, die man nicht in Abrede ſtellen konnte, und eben ſo wenig daß Vorzeichen zwar nicht zu ſicherem Schluß auf das was ſich daraus ergeben würde, berechtigten, wohl aber ſo weit Hinweiſung auf den Erfolg enthielten, wie weit ſie für ein keine Sicherheit in Anſpruch nehmendes Handeln erforderlich ſei [215]). Eben ſo konn-

---

214) Hypot. I, 23 *ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν κτλ.* vgl. III, 2.

215) Math. VIII, 291 . . *τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης (τέχνης) ἔστιν ἴδιόν τι θεώρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* vgl. 30. V, 163. VIII, 151 . . *τὸ μέν τι ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων φαίνεται χρησιμεῦον. κτλ.* vgl. 288. Hyp. II, 246

ten die Skeptiker ganz wohl durch Sitte und Geſetz ſich beſtimmen laſſen, da ſie eben ſo wenig ſich berechtigt hielten ihren Inhalt ſchlechthin zu verwerfen wie zuſtimmend zu behaupten, mochten ja auch erinnernde Zeichen zu ihren Gunſten ſich anführen laſſen. Auch würde der Kampf gegen dieſelben ihren Lebensgenuß getrübt haben; und die Benutzung der Erfahrungen Andrer ließen ſie vollkommen gelten [216]). Sie nahmen daher nicht Anſtand auch die Frömmigkeit als ein dem Leben förderliches Gut zu betrachten [217]). An die Stelle von Kunſt und Wiſſenſchaft ward von den Skeptikern die Empirie geſetzt, welche lediglich den Bedürfniſſen des Lebens dienſtbar, nicht das Sein der Dinge oder die verborgenen Urſachen der Erſcheinungen zu ergründen unternehmen ſondern ſich begnügen ſolle, kraft der dem Menſchen verliehenen überleitenden Vorſtellung (*μεταβατικὴ φαντασία*), die Abfolge der Erſcheinungen zu beobachten, um aus den früheren zur Vermuthung über die demnächſtigen zu gelangen; ohne jedoch was ſich auf die Weiſe ergebe, als feſtſtehende Meinungen ſich anzueignen [218]). Daher richtet Sextus in der ſkeptiſchen Erörterung der fünf ſogenannten Künſte durchgängig ſeine Angriffe gegen ihre theoretiſche Begründung, die zu Grunde gelegten Principien und die theoretiſche Form, ohne die Unentbehrlichkeit derſelben für die Lebensführung im geringſten zu verkennen; nur ſollen ſie innerhalb der Grenzen der Anwendung ſich halten [219]). Sehr begreiflich daß er dieſe von ihm geſteckte Grenze dennoch nicht ſelten überſchreiten mußte. So mußte die

---

ἀρκεῖ γὰρ οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν κτλ. vgl. 244. I, 219.

216) Hypot. II, 256.

217) Hypot. I, 24 *καθ' ἣν (ἐθῶν καὶ νόμων παράδοσιν) τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν κτλ.* III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φαμεν.*

218) Math. VIII, 288. — Daher der ſtehende Vorbehalt, *ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως*, Hyp. I, 24 und häufiger.

219) Statt weiterer Citate beziehe ich mich auf Ritter IV, 299 ff.

Digitized by Google

[illegible] Beweis durch das einmal als wahrscheinlich Erscheinende sich [illegible] und immer nur gegen den Versuch theoretischer Begründung derselben ihre Angriffe richten [220]).

8. [illegible] Favorinus aus Arelate, einer [illegible] Lehrer des Gellius, scheint zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis geschwankt zu haben. Hatte er auch über die pyrrhonischen Tropen, vermuthlich als [illegible], geschrieben [221]), so hat doch anderes von ihm Ausgeführte, wie Empfehlung der [illegible] Methode und die Bestimmung der [illegible] Vorstellung [222]), ein mehr akademisches Gepräge und er scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben. Es war ihm Wankelmuth in seinen Lehren vorgeworfen und er mochte wohl überhaupt mehr Rhetor und Literat als Philosoph gewesen sein, ohngeachtet ihm diese Bezeichnung beigelegt wird [223]). Um so eher konnte er von der damaligen Strömung der Eklektik ergriffen werden, die jenem Schwanken zu Grunde gelegen haben mag.

---

220) Math. VII, 435 sqq.

221) Gell. XI, 5, 5 sqq. Philostr. vit. Sophist. I, 4. Diog. IX, 87. Diog. führt häufig seine *ἀπομνημονεύματα* und *παντοδαπὴ ἱστορία* an.

222) Galen. de opt. disc. c. 1. ib. drei Bücher deſſelben *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* angeführt. — Gell. XX, 21. Galen. l. l.

223) Galen. l. l. — Als Rhetor bezeichnet ihn was Gell. XVII, 12 von ihm anführt, als Literat was Diogenes den oben (221) erwähnten Werken entlehnt hat. — Gell. u. Philoſtr. a. d. angef. St.

Vierter Abſchnitt.

Die Eklektik und Synkretiſtik.

Wir haben geſehn wie der Einfluß des Plato und Ariſtoteles in der dritten Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie mehr und mehr zurückgetreten war, wie ſelbſt die Skepſis der neueren Akademiker und der Pyrrhonier die Lehrgebäude jener Männer keiner eindringlichen Kritik unterzogen hatte. Hätte aber der überlegene Geiſt ſolcher Männer auf die Länge verkannt werden können? Nur die Epikureer verharrten bis zum Untergang ihrer Schule in gänzlicher Abkehr von der durch Plato und Ariſtoteles eröffneten Bahn der Forſchung; hätten ſie ja bei Annäherung an dieſelbe den Standpunkt materialiſtiſcher Luſtlehre gänzlich aufgeben müſſen. So vermieden ſie auch ernſtliche Befehdung des platoniſch-ariſtoteliſchen Lehrgebäudes und richteten ihre Angriffe und ihre Vertheidigung gegen die Stoiker, mit denen ſtammverwandt, ſie es leichter aufnehmen konnten. In der Stoa begann zuerſt Annäherung an die Philoſophie der vorangegangenen Periode. Zur Gemeinſchaft mit ihr in weſentlichen Punkten ihrer Lehren, kam ihr freierer, auf fernere Entwickelungen ihres Lehrgebäudes bedachter Geiſt hinzu und vielleicht auch das Bedürfniß ihre ſtarren Formen den auf umfaſſende Bildung und auf lebendige Anwendung der Lehren im wechſelvollen Handeln bedachten Römern zugänglicher zu machen.

I. So hören wir denn daß ſchon P a n ä t i u s aus Rhodos, der Freund des Scipio Aemilianus und des Lälius, den Plato, Ariſtoteles und ſeine nächſten Nachfolger hoch hielt und in ſeinen

Digitized by Google

Schriften häufig anführte (ob. S. 151, 333), die Annahme eines periodiſchen Wechſels von Weltzerſtörung und Wiedererzeugung als unerweislich aufgab und damit zugleich die auf eine beſtimmte Zeitperiode beſchränkte Fortdauer der Seele, ohne jedoch die Unſterblichkeit derſelben anzuerkennen [1]); daß er ferner die von den früheren Stoikern bemäntelte Zweiheit von Geiſt und Stoff in ſeiner Pſychologie beſtimmter hervorhob, indem er das Fortpflanzungsvermögen auf Naturkraft (φύσις), im Unterſchiede vom höheren Seelenleben (ψυχή), zurückführte [2]), — eine der älteren Stoa fremde Unterſcheidung. In ſeinen gegen die Mantik geltend gemachten Zweifeln ſcheint er mit Karneades zuſammengetroffen zu ſein [3]) und noch freier in der Ethik die Schranken durchbrochen zu haben, wodurch die ältere Stoa von den platoniſch-ariſtoteliſchen Lehren ſich ſondern wollte. Zwar darf man, glaube ich, nicht ſagen daß er nur vom Angemeſſenen (καθῆκον), nicht vom ſchlechthin Sittlichen (κατόρθωμα), habe handeln wollen [4]), wohl aber daß er den überſpannten Begriff vom Weiſen und ſeinem Wiſſen um die Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den Geſetzen der Weltordnung beſeitigt habe (ob. S. 150 ff.). Wahrſcheinlich auch daß er in ſeiner Unterſcheidung theoretiſcher und praktiſcher Tugenden, ſowie in der Beſchränkung oder näheren Beſtimmung des Begriffs der Apathie [5]), dem Ariſtoteles ſich angenähert habe.

2. Ohngleich entſchiedener ſcheint ſein Schüler **Poſidonius**

---

1) Cic. Nat. D. II, 46. Philo de incorruptib. Mundi 947, c. vgl. Zeller 82 f., 4. — Cic. Tusc. I, 32.

2) Nemes. de Nat. Hom. c. 15.

3) Cic. Off. I, 7. vgl. II, 42. Zwar behauptet Cicero nicht wie Diog. VII, 149, daß Pan. die Mantik gänzlich verworfen habe, ſondern dubitare se dixit, jedoch zugleich: sed a Stoicis . . degeneravit Panaetius, ib. I, 3.

4) Zeller S. 346.

5) Diog. 92. — Gell. XII, 5, 10. Auf die Angabe, Diog. 128, Pan. und Poſidonius hätten die Selbſtgenugſamkeit der Tugend geläugnet, und auf die erſterem beigelegte Unterſcheidung naturgemäßer und naturwidriger Luſt, Sext. Math. XI, 73, lege auch ich kein ſonderliches Gewicht.

Digitized by Google

aus Apamea in Syrien, Rhodier von dem Schauplatz ſeiner Lehrthätigkeit genannt [6]), Anwendung von den Lehren der früheren Philoſophie zur Verjüngung der Stoa gemacht zu haben. Er hatte den Timäus des von ihm hoch verehrten Plato ausgelegt [7]), und ſehr zu bedauern daß wir nicht erfahren, in welcher Weiſe er die platoniſche Kosmologie mit der ſtoiſchen auszugleichen oder letztere durch erſtere umzugeſtalten verſucht habe. Auch auf die Pythagoreer [8]), auf Demokritus und Ariſtoteles [9]) war er zurückgegangen. Entſchiedenere Abkehr von der älteren Stoa aber zeigt ſich in der Art, wie er, wahrſcheinlich im Anſchluß an Panätius, die Zweiheit im Seelenleben hervorhob und behauptete daß der Kampf der Vernunft mit den Affekten eine urſprüngliche Verſchiedenheit der wirkenden Kräfte vorausſetze. Er war hier aus Scheu einer offenbar falſchen Lehre der andren Stoiker zuzuſtimmen [10]), beſonders dem Chryſippus entgegengetreten, welcher um den Satz aufrecht zu halten, daß die im Herzen ihren Sitz habende Vernunft auch Grund der Affekte ſei und eben darum dieſe bei den Thieren ſich nicht fänden, ſich auf die Krankheiten berufen hatte, denen auch geſunde Körper unterworfen ſeien. Poſidonius hatte dieſe Vergleichung mit Recht zurückgewieſen [11]). Eben ſo die Zurückführung des Af-

---

6) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. 1810. Poſidonius ſoll vier und achtzig Jahre alt geworden und nach Bake's Rechnung (p. 9) in d. CLXI Ol. geb., in d. CLXXXII, nicht lange nach 703 a. U. C. geſtorben ſein. Ueber ſ. weiten Reiſen ſ. denſelben p. 11 sqq.

7) Sext. Math. VII, 93. Plut. Anim. procreat. 22 u. e. And. ſ. Bake 238 sqq.

8) Namentlich in der Auslegung des Timäus und, wie es ſcheint, nicht ohne Hinneigung zur pythagoriſchen Zahlenlehre (7).

9) Seneca Ep. 90. — Strabo II, 3 extr. *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελίζειν.*

10) Galen. de Hippocr. et Plat. V, 1. 285, 39. Basil. *ὁ Ποσειδώνιος . . . αἰδεσθεὶς συναγορεῦσαι ψευδεῖ φανερῶς δόγματι τῶν ἄλλων Στωϊκῶν.* Poſidon. beſtritt Chryſippus' vier Bücher *περὶ παθῶν* mit großer Ausführlichkeit.

11) Galen. l. l. V, 2. 285, 48. vgl. Bake p. 215 sqq.

Digitized by Google

fektes als überſchießenden Triebes auf falſches Urtheil (*κρίσις*) oder auf Schwäche des Geiſtes, — auf Dichterſtellen und die Geſchichte ſich berufend. Wie ſollten auch die gegenſätzlich wirkenden Kräfte aus ein und derſelben Quelle, und wie die Affekte blos aus Vorſtellungen von Gütern und Uebeln abzuleiten ſein, da dieſe in ſehr verſchiedener Weiſe, oft auch affektlos, vorkommen, mit oder ohne eingreifende Vernunftthätigkeit [13]). Im Rückgang auf die Pythagoreer, auf Plato, Ariſtoteles und ſelbſt auf Zeno und Kleanthes, unternahm er zu zeigen, daß der Grund der Affekte nur in den Erregungen der vernunftloſen Vermögen, deren er mit Plato zwei, das begehrliche und zornartige annahm, zu finden ſei. Sie ſollen verſchiedene vom Herzen ausgehende Vermögen einer und derſelben Weſenheit ſein und die Verſchiedenheit des Zornmuthes und des Luſttriebes, mithin der Affekte, ſchon bei den Thieren, ſo wie bei kleinen Kindern und Erwachſenen ſich finden; leidenſchaftlicher Zug oder Bewegung (*παθητικὴ ὁλκή, κίνησις τοῦ παθητικοῦ*) oft auch Grund falſcher Annahmen ſein und wiederum die Affekte durch eigenthümliche Miſchungsverhältniſſe (*κράσεις*) des Körpers bedingt werden, wie ſich in den phyſiognomiſchen Erſcheinungen bewähre [14]). Jedoch unterſchied er pſychiſche und körperliche Affekte, deren letztere nicht von der Seele ausgehend, die Seele ergriffen, erſtere nicht vom Körper ausgehend, auf den Körper zurückwirkten [15]).

Von der richtigen Einſicht in die Affekte werde, war Poſidonius überzeugt, auch die Lehre vom Guten und Böſen, von den

---

12) Galen. IV, 3. 277, 41. c. 6. 283, 30. 284, 20 sq. c. 5. 280, 41. 48 sqq. vgl. Bake p. 199 sqq.

13) Galen. VIII, 1. 319, 20. IV, 4. 279, 35. c. 3. 277, 41. IV, 7. 284, 52. V, 6. 292, 55. 7. 295, 9. 6. 292, 33. V, 1. 285, 22.

14) Galen. VI, 2. 298, 30 *ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη τῆς ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσι, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένας.* vgl. V, 7. 295, 9. — ib. IV, 7. 284, 42. V, 3. 290, 62. ib. 33. c. 5. 291, 5. 292, 40.

15) Plut. fr. utrum animae an corporis libido c. 6. V, 2. 8. Wyttenb. Lips.

Digitized by Google

Endzwecken und den Tugenden bedingt [16]), und er machte Anwendung davon in der näheren Beſtimmung des ſtoiſchen Grundſatzes vom naturgemäßen Leben. Der Grundſatz darf nicht auf die ſinnlichen Seelenthätigkeiten bezogen werden, die Urſache der Affekte, die nur zum inneren Zwieſpalt (*ἀνομολογία*) und zum unſeligen Leben (*κακοδαίμων βίος*), zum Leben der Luſt oder Abwehr von Störungen, führen können. Dieſer falſchen Faſſung iſt der Grundſatz ausgeſetzt, wenn man darunter Befriedigung der erſten Naturbedürfniſſe (*τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*) verſteht; ſolche folgt zwar mit Nothwendigkeit dem Endzweck, und läßt ſich, richtig verſtanden, ſehr wohl mit ihm vereinigen [17]). Daher denn mindeſtens Poſidonius ganz wohl hätte behaupten können, die Tugend bedürfe der Geſundheit, Stärke und der äußeren Mittel [18]). Erſte Bedingung der Glückſeligkeit iſt vielmehr zu Nichts durch die vernunftloſen, unſeligen und ungöttlichen Seelenimpulſe beſtimmt zu werden, und ſtets dem uns eingeborenen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur durchwaltenden ſei [19]). Auch die Erſcheinung daß die Affekte durch Zeitdauer ermäßigt werden, weiß Poſidonius beſſer als Chryſippus, in Folge ſeiner oder der platoniſchen Ableitung derſelben, zu erklären; wie ſollte die Vorſtellung von Gütern und Uebeln durch Zeitdauer verändert und der daraus abgeleitete Affekt vermindert werden? Eben ſo vermochte Poſidonius die beſänftigende und erregende Wirkung der verſchiedenen Muſikweiſen und daß es zur Einwirkung der Vernunft auf die vernunftloſe Seele der Verſinnlichung (*ἀναζωγράφησις*) bedürfe, von ſeiner Annahme über die Affekte aus, beſſer zu erklären [20]).

---

16) Galen. VIII, 1. 319, 23. V, 291, 29.

17) Clem. Al. Strom. II, 416, 6. Gal. V, 6. 291, 32 sqq. b. Bake p. 223 sq. 225 sqq.

18) Diog. VII, 128. vgl. Anm. 5.

19) Anm. 16. Gal. V, 6. 291. 49 *μὴ μέντοι γε τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν.* Ich ſehe nicht recht, ob Poſidonius dieſe ſtoiſche Formel beſeitigt oder nur richtiger verſtanden wiſſen will.

20) Galen. V, 6. 292, 23. — 292, 5. — 292, 15.

Digitized by Google

Von den Angaben über die Ethik des Poſidonius iſt nur noch anzuführen, daß auf ihn die wahrſcheinlich dem Ariſtoteles nachgebildete Unterſcheidung theoretiſcher und praktiſcher Tugend, und von dogmatiſcher und paränetiſcher Sittenlehre zurückgeführt wird [21]). Andre Abweichungen von der älteren Stoa waren, ſo weit wir Kunde davon haben, unerheblich [22]), ſo wie er auch in der Phyſik, jedoch mit ſorgfältiger Beachtung der ariſtoteliſchen Lehren [23]), ſich jener angeſchloſſen zu haben ſcheint; ſelbſt ihre Theorie von der Mantik vertrat er unbedenklich [24]). Und doch dürfen wir ſagen daß er einen neuen Geiſt in der Stoa zu wecken verſuchte, den Geiſt einer auf die Thatſachen und ihre Urſachen ([9]) gerichteten Forſchung, welche über Phyſik, Mathematik und Aſtronomie, Meteorologie, Geographie in ihrem phyſiſch-mathematiſchen Theile und als Länder- und Völkerkunde, ſo wie über Geſchichte, Grammatik und Poeſie ſich erſtreckte. Vieles hatte er ohne Zweifel auf ſeinen umfaſſenden Reiſen ſelber geſehn und erfahren. Doch blieb Philoſophie der Mittelpunkt ſeiner Beſtrebungen; auch die Künſte, ſelbſt die des täglichen Lebens, ordnete er ihr unter [25]). Hinneigung zur Eklektik ſcheint in der Warnung ſich auszuſprechen, durch Zwieſpalt innerhalb der Philoſophie vom Studium derſelben ſich nicht ab-

---

21) Diog. V, 92. — Senec. Ep. 95.

22) Bake p. 185 sqq.

23) Ob Poſidonius in der Verwerfung der Unendlichkeit des leeren Weltraumes und in der Umbildung der Lehre vom periodiſchen Wechſel der Weltzerſtörung und Neubildung, dem Ariſtoteles ſich angeſchloſſen habe, wage ich nicht zu entſcheiden (ſ. die betreffenden St. b. Bake p. 50. 53 sqq.); durchgängige kritiſche Benutzung der ariſtoteliſchen Schriften zeigt ſich in den Angaben aus dem weitſchichtigen Gebiete der Phyſik des Poſidonius.

24) Cic. divin. I, 55 Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda ib. 57 Posidon. esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum. vgl. ib. II, 15. I, 30. Ueber ſeine Annahme der εἱμαρμένη, Cic. de Fato 3 vgl. ob. S. 118, 233.

25) Seneca Ep. 88. 90.

Digitized by Google

ſchrecken zu laſſen, da man aus gleichem Grunde auf das ganze Leben verzichten müſſe[26]).

II. Wie aber hätten die Akademiker, bei unbefangener Rückkehr zu den platoniſchen Dialogen, nicht inne werden ſollen, daß ihre Skepſis in denſelben keinen Anhalt finde? Zwar **Philo** aus Lariſſa, Schüler des Klitomachus, im mithridatiſchen Kriege nach Rom gekommen und von Cicero gehört, Urheber der ſogenannten vierten Akademie, ſtellte noch den Unterſchied der älteren und neueren Akademie in Abrede und ſcheint den Standpunkt der letzteren feſtzuhalten beſtrebt geweſen zu ſein[27]), beſchränkte jedoch die Skepſis, indem er die Erkennbarkeit der Dinge nicht an ſich, ſondern nur vermittelſt der ergreifenden Vorſtellung der Stoiker beſtritt, nach Widerlegung der akademiſchen Zweifel ſich ſehnte und ein augenſcheinlich der Natur nach Wahres (*perspicuum*, *ἐναργές*), im Unterſchiede vom ſchlechthin Gewiſſen, anerkannte[28]). Sein Hauptaugenmerk aber ſcheint auf Ethik gerichtet geweſen zu ſein, im Anſchluß an welche er die ganze Philoſophie nach vier Geſichtspunkten behandelt wiſſen wollte, nach dem protreptiſchen, dem therapeutiſchen, dem der richtigen Lebensführung und dem hypothetiſchen (kaſuiſtiſchen)[29]). Auch war er mindeſtens eben ſo ſehr Rhetor als Philoſoph und pflegte ſeine Vorträge durch Dichterſtellen zu würzen[30]).

---

26) Diog. VII, 129.

27) Cic Acad. II, 6. de Orat. III, 28. Brut. 89. Ep. ad Div. XIII, 1 u. A. — Cic. Acad. I, 4.

28) Sext. Hypot. I, 235 *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 9 . . . *ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δή τ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεθύμει .. τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν κτλ.* — Cic. Acad. II, 11. 12, ohne jedoch *veri et falsi notam* anzuerkennen.

29) Stob. Ecl. II, 40 sq.

30) Cic. Tusc. II, 3. Auch die Beſchuldigung des Antiochus, daß das Buch des Philo mit deſſen Vorträgen in Widerſpruch ſtehe (Acad. II, 4) kann ſchwerlich ganz grundlos geweſen ſein. — Tusc. II, 11.

Digitized by Google

2. **Antiochus** aus Askalon, langjähriger Schüler des Philo, Begleiter des L. Lukullus und gleichfalls von Cicero und anderen hervorragenden Römern geſchätzt, Urheber der ſogenannten fünften Akademie, brach entſchieden mit der akademiſchen Skepſis, welcher er früher gehuldigt hatte[31]). Er griff ſie an ihrem empfindlichſten Punkte an, an der Lehre vom Wahrſcheinlichen, welches die neuere Akademie an die Stelle der Wahrheit hatte ſetzen wollen. Er zeigte daß die Entſcheidung zwiſchen Wahrſcheinlich und Unwahrſcheinlich das Bewußtſein vom Wahren nothwendig vorausſetze[32]), und ſtellte, gleichwie die Stoa, die Unentbehrlichkeit einer zweifelloſen Entſcheidung zum Behufe des Handelns ins Licht[33]); nicht minder die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu wahren allgemeinen Begriffen zu gelangen, als Bedingungen der Fertigkeiten, der Künſte und gegenſeitiger Verſtändigung im Denken[34]). Auch das Zeugniß der Sinne, ihre Geſundheit und genaue Beachtung der erforderlichen Vorſichtsmaßregeln vorausgeſetzt, nahm er in Schutz[35]). Gegen den von der Aehnlichkeit der Dinge für ihre Unerkennbarkeit hergenommenen Grund machte er geltend, daß aus der Aehnlichkeit nicht Ununterſcheidbarkeit folge[36]) und hob den Widerſpruch hervor, in welchen die Skepſis ſich verwickele, indem ſie durch die Behauptung von der Ohnmöglichkeit zur Gewißheit zu gelangen, die Möglichkeit ſelber anerkenne[37]), — ein Argument, deſſen ſich

31) Cic. Acad. I, 3. II, 2. 4. 33. — Sext. Hyp. I, 235. Numen. ab Euseb. XIV, 9. — Cic. Acad. II, 19. 22. — Cicero berückſichtigt neben dem gegen Philo gerichteten Buche auch die Vorträge des Antiochus.

32) Cic. Acad. II, 11 sqq. ſehr ausführlich, nur nicht in beſter Ordnung, erörtert, vgl. 10. 8.

33) ib. 8. 12. Der dem Menſchen eingepflanzte Sinn für Erkenntniß oder Wahrheit wird gleichfalls geltend gemacht, ib. 10.

34) ib. 7.

35) ib. 7. vgl. 15 sqq.

36) ib. 16 sq.

37) ib. II, 14. 34. vgl. 9. Auch die Anwendung von Eintheilungen, Definitionen und Beweisführungen wird als Zugeſtändniß Deſſen was man beſtreite, hervorgehoben, ib. 14.

Digitized by Google

demnächſt, wie wir geſehn haben, die pyrrhoniſche Skepſis bemächtigte (S. 250 ff.). Eben aber der Skepſis ihr vom Widerſtreit der verſchiedenen philoſophiſchen Lehrgebäude unter einander hergenommenes Argument zu entziehn, verſuchte er zu zeigen, daß die in ihnen einander aufhebenden Behauptungen nur untergeordnete Punkte oder den Ausdruck beträfen und in der Hauptſache Einſtimmigkeit unter ihnen ſtatt finde [38]). Auch die bis dahin von der Akademie heftig befehdete Stoa ſollte nur eine verbeſſerte Form der altakademiſchen Lehre ſein, welcher Antiochus, beſonders in der Erkenntnißlehre, ſich anſchloß, und wohl nicht blos ſich angeſchloſſen zu haben beſchuldigt ward [39]). Zur Bewährung jener Behauptung verſucht er ſich an dem Aufbau eines aus Bruchſtücken der drei Hauptſyſteme (das epikureiſche wird von vorn herein beſeitigt) muſiviſch zuſammengeſetzten Lehrgebäudes. Daß das platoniſche und ariſtoteliſche einander keinesweges entgegengeſetzt waren, iſt ihm und der folgenden Eklektik zuzugeben; aber das Verhältniß derſelben zu einander hat Antiochus nicht eingeſehn, nicht erkannt daß Ariſtoteles um was Plato begonnen hatte, weiter aus- und fortzubilden, obgleich einverſtanden mit ihm in der weſentlichen Grundanſchauung, nicht blos in einzelnen Beſtimmungen von ihm ſich entfernen ſondern in allen drei Haupttheilen der Philoſophie einen neuen Weg der Forſchung einſchlagen mußte. Sollten ja die hyperphyſiſchen Principien Plato's, die Ideen, in ſolcher Weiſe gefaßt werden, daß ſie im Stande den Erfahrungen zu ſicherem Anhalte zu dienen. Seine Aufgabe war einen neuen Grund zur Erkenntniß der Welt der Dinge zu legen. Antiochus begnügt ſich als beiden gemeinſam hervorzuheben, daß ſie Kraft und Stoff, ein

---

38) Acad. I, 4 una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum. vgl. c. 5. 6. II, 5. Fin. V, 3. 5.

39) Acad. II, 5 a quibus (Peripateticis et Academicis) Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt. vgl. I, 4. 9. 12. Fin. V, 8. 25. N. D. I, 7. — Acad. II, 43 erat quidem (Antiochus) . . . germanissimus Stoicus. vgl. c. 45. 46 a Chrysippo pedem nusquam.

Digitized by Google

Wirkendes und Leidendes unterſchieden und beide auf dieſe Zweiheit die Körper und Qualitäten zurückgeführt hätten [40]); als beſonderes Eigenthum des Ariſtoteles erkennt er nur das fünfte Element, den Aether, an. Lehren von ſolcher unbeſtimmten Allgemeinheit konnten denn freilich auch bei den Stoikern gefunden werden; nur hätten ſie, wird bemerkt, das fünfte Element wieder fallen laſſen und alle Wirklichkeit auf das Körperliche beſchränkt [41]). Eben ſo konnte man mit Uebergehung der ſondernden Unterſchiede, die Lehre von der die Welt bewegenden und beſeelenden Vernunft, als letztem Grunde der Erkenntniſſe, in allen drei Syſtemen wiederfinden [42]), und ſogar den ſtoiſchen Senſualismus in der platoniſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre [43]). Auch dem Antiochus galt, gleich den Stoikern, Logik und Phyſik nur als Vorbau der Ethik und letztere ſcheint er denn auch am ausführlichſten abgehandelt zu haben [44]). Rückſichtlich des Princips vom naturgemäßen Leben [45])

---

40) Acad. I, 6. In eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, in utroque tamen utrumque... sed quod ex utroque id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant cet. — eine augenſcheinlich ſtoiſch gefärbte Auffaſſung.

41) ib. c. 7. 11.

42) ib. c. 7. — c. 8 mentem volebant rerum esse iudicem; solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. c. 9 Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret . . . Sed Zeno . . . corrigere conatus est disciplinam.

43) ib. c. 8 quamquam oriretur a sensibus (tertia philosophiae pars), tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. Mentem (42) cet. Ueber die ſtoiſche Auffaſſung ſ. c. 11.

44) ib. 5 fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus, altera de natura . . . tertia de disserendo. c. 9 maxime necessaria pars philosophiae. vgl. Fin. V, 4, wo Cicero gleichfalls dem Antiochus folgt, ſ. ib. c. 3. Acad. I, c. 5 morum autem putabant studia esse . . in quibus erat philosophia ipsa.

45) Acad. I, 5 ac primam partem illam (44) bene vivendi a natura petebant . . . constituebantque extremum esse rerum expetendarum et

Digitized by Google

wollte er im Anſchluß an Philo, und im Grunde auch an die Stoiker Panätius und Poſidonius, das Sinnen- und Vernunftweſen beſtimmt geſondert wiſſen und auch jenem ſein Recht angedeihen laſſen, da der Menſch aus Seele und Leib beſtehe[46]). Die Erreichung aller geiſtigen, körperlichen und äußeren Güter ſollte daher als Endziel unſrer Beſtrebungen von allen drei Syſtemen anerkannt ſein ([45]). Dem ſich anſchließend will er jedoch den Werthunterſchied dieſer verſchiedenen Beſtandtheile des höchſten Gutes beachtet und diejenigen vorgezogen wiſſen, welche die vollkommneren und in ihrer Art löblicheren ſeien[47]). Es ſcheint ein Mittelweg zwiſchen den Lehren der Stoiker und Peripatetiker gefunden werden zu ſollen, und mit der Anerkennung, daß in der Tugend allein die Glückſeligkeit beſtehe, ſoll zum glückſeligſten Leben doch auch noch der Beſitz von Schönheit, Geſundheit, Stärke gehören, als Güter, die um ihrer ſelber willen begehrt würden[48]). Dabei wollte er ſehr weſentliche Beſtandtheile der ſtoiſchen Ethik, das Ideal und die Apathie des Weiſen, den unbedingten Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren, aufrecht halten, ohne jedoch Gleichheit aller Sünden zugeben zu wollen[49]). Zweifelhaft freilich bleibt, ob oder wie viel Cicero den weiteren Erörterungen (beſonders in *de Finibus*) vom Eignen zugemiſcht habe.

III. Und die Peripatetiker? Auch ſie ſcheinen der ſynkretiſtiſchen Richtung der Zeit nicht ganz fremd geblieben zu ſein, wenn D i o d o r u s von Tyrus, der Nachfolger des Kritolaus, und ſchon vor ihm H i e r o n y m u s, in der Begriffsbeſtimmung des

---

finem bonorum, adeptum esse omnia e natura, et animo et corpore et vita. cet. c. 6 utrisque (Academicis et Peripateticis) hic bonorum finis, adipisci quae essent prima natura cet. c. 10 Zeno . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute (posuit) . . . omnes virtutes in ratione ponebat, . . nec virtutis usum, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. vgl. Fin. V, 9 sqq.

46) Fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a.

47) Acad. I, 5. Fin. V, 12. 17 u. a.

48) Fin. V, 5. 24. 25. — Acad. I, 6. II, 43. Fin. V, 27. 24.

49) Acad. II, 44. 43.

höchſten Gutes, der Tugend die Schmerzloſigkeit hinzufügten[50]). Die peripatetiſchen Zeitgenoſſen der zuletzt genannten Akademiker, wie Kratippus, der Lehrer des jüngeren Cicero, müſſen von geringer Bedeutung geweſen ſein[51]). Dagegen liegt uns in dem Buche von der Welt (*περὶ Κόσμου*) ein nicht unerheblicher Verſuch vor, ariſtoteliſche Lehren mit ſtoiſchen Beſtandtheilen zu durchſetzen. Daß das Buch dem Ariſtoteles nicht gehören könne, iſt längſt anerkannt, aber nicht nur nicht der Verfaſſer deſſelben, ſondern auch die Zeit ſeiner Abfaſſung noch nicht ausgemittelt worden. Daß ſtoiſche Vorſtellungsweiſen eingewebt ſind, leidet keinen Zweifel, jedoch auch nur eingewebt; den Grundton bilden ariſtoteliſche Lehren, und faſt unverkennbar iſt die Abſicht, das Buch als ein ariſtoteliſches erſcheinen zu laſſen. Mit Recht iſt daher die ſehr gelehrt durchgeführte Annahme Oſanns[52]) zurückgewieſen worden, Chryſippus ſei der Verfaſſer deſſelben; eben ſo die Vermuthung, es gehöre dem Poſidonius[53]), oder gar, es ſei eine griechiſche Rücküberſetzung der Schrift des Apulejus und dieſe das Original, nicht die lateiniſche Uebertragung des griechiſchen Textes[54]). Man darf mtt Sicherheit dafür halten daß es der Zeit der beginnenden Synkretiſtik angehöre[55]). Im Uebrigen ſind die

---

50) Cic. Fin. V, 5. — ib. II, 6. Acad. II, 42.

51) Fin. III, 12 . . est enim eorum (Peripateticorum) consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae. — Off. I, 1. Ep. ad Div. XII, 16. Cic. Tim. c. 1. Kratippus' theilweiſe Rechtfertigung der Weißſagung (Divin. I, 3. 32) ſcheint ſehr ſchwach geweſen zu ſein. Von Staſeas aus Neapel redet Cicero ziemlich geringſchätzig.

52) In den Beiträgen zur griechiſchen und römiſchen Literaturgeſchichte I, 144 ff. vgl. Spengels heidelberger Programm 1842. Gieſeler in der Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft. 1838, St. 146 ff.

53) Ideler, in Arist. Meteorologica II, 286; dagegen Spengel a. a. O. p. 17. vgl. Bake, Posidonius 237 sq.

54) Stahr, Ariſtoteles bei den Römern 169 ff.; dagegen Spengel ib. p. 10 und Hildebrand, Apuleii Opera I, XLIV sq.

55) Ich begnüge mich hier auf Zellers gründliche Erörterungen III, 355 ff. zu verweiſen.

Digitized by Google

Peripatetiker von Cäſars Zeit an, wie Soſigenes, Nikolaus Damascenus, Andronikus Rhodius und deſſen Schüler Boëthus, ja, durch das erſte und zweite Jahrh. u. Zeitr. hindurch, faſt lediglich mit der Berichtigung und Auslegung der zu neuer Anerkennung gelangten ariſtoteliſchen Schriften, mit ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Stoiker und Akademiker beſchäftigt und faſt durchgängig beſtrebt Ariſtoteles' und Plato's Lehren aus einander zu halten [56]).

IV. Schon nach Ende des erſten puniſchen Krieges fand griechiſche Literatur allmälig Eingang in Rom. Nachdem bereits Nävius im Epos, Trauerſpiel und Luſtſpiel, nach griechiſchen Muſtern ſich verſucht hatte, trat Plautus (254—184 v. Chr.) mit ſeinem der neueren attiſchen Komödie mit Geiſt und Witz nachgebildeten Luſtſpiel hervor. Im Trauerſpiel ward von Quintus Ennius (239—169) vorzüglich Euripides nachgeahmt; ſein Epos hatte der Verherrlichung römiſcher Thaten ſich zugewendet. Mit dem griechiſchen Drama zogen zugleich Anklänge an Philoſophie in Rom ein. Ennius will nur an ihr nippen, nicht ſich in ſie verſenken, der cenſoriſche Kato ſie verbannt wiſſen; ſelbſt den Sokrates hält er für einen Schwätzer, der am Glauben gefrevelt habe und mit Recht hingerichtet ſei. Und wohl begreiflich dieſer Eifer für alten Glauben und alte Sitte; denn die von Ennius ins Lateiniſche übertragenen ſogenannten heiligen Denkſchriften des Euhemerus (300 v. Chr.) und ähnliche Bücher drohten allen durch die Sitte geheiligten religiöſen Glauben zu untergraben. Doch konnte ſelbſt Kato der griechiſchen Bildung und Philoſophie ſich nicht erwehren. Andre hervorragende Römer, Scipio Aemilianus und ſeine Familie, Lälius u. A. traten mit geiſtreichen Griechen, wie Panätius, in engere Verbindung und die Erſcheinung der drei philoſophiſchen Geſandten Athens (155 v. Chr.) machte griechiſche Phi-

56) vgl. m. Abhandl. über das ariſtoteliſche Organon und die griechiſchen Ausleger deſſelben, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften v. J. 1833. S. 275 ff.

Digitized by Google

loſophie zum Lieblingsſtudium der jungen Römer [57]). So entſtand ein lebhafter Verkehr zwiſchen Rom und Griechenland; es ward Sitte daß junge vornehme Römer zur Vollendung ihrer Erziehung längere oder kürzere Zeit in Athen verweilten, wo die verſchiedenen Philoſophenſchulen, die Epikureer, Stoiker, neueren Akademiker und Peripatetiker, ſie für ſich zu gewinnen ſtrebten. Schon vor Cicero überſetzte und bearbeitete man philoſophiſche Schriften in römiſcher Sprache, unbeholfen genug, wie es ſcheint [58]); in der That bedurfte es auch keiner Uebertragung; faſt jeder gebildete Römer las und ſprach damals griechiſch. M. Tullius Cicero aber beabſichtigte die Philoſophie in Rom einzubürgern und die lateiniſche Sprache für ſie auszubilden. Begreiflich behielt der vielbeſchäftigte Staatsmann und Redner nicht Zeit in philoſophiſche Forſchung tiefer einzugehn, war auch wohl ſchwerlich von Natur darauf angelegt. Es lag ihm daran zu einigermaßen umfaſſender Einſicht in die hauptſächlichen philoſophiſchen Probleme und zu eignem Urtheile darüber zu gelangen, ſie nach dem Muſter der Griechen darzuſtellen. Er nennt, mit ſchwerlich ernſtlich gemeinter Beſcheidenheit, ſeine Bücher Abſchriften [59]), und freilich war er in kein Syſtem der griechiſchen Philoſophie ſo tief eingedrungen wie Lukretius in das epikureiſche. Zwar hatte er die Dialogen Plato's einiges Ariſtoteliſche, Schriften des Theophraſt u. A. fleißig geleſen, vorzugsweiſe jedoch benutzte er die Schriften und Vorträge zeitgenöſſiſcher Griechen. Wie wenig wir auch Ciceros philoſophiſche Bücher mit denen der großen griechiſchen Philoſophen vergleichen oder gar ihnen an die Seite ſtellen dürfen, immer noch bleibt ihr Werth ein bedeutender, nicht blos wegen der Vollendung der Darſtellung

57) ſ. Th. Mommſens römiſche Geſchichte I, 860 ff. 864. 929 ff. II, 418 ff. 437.

58) Ciceron. Tusc. I, 3.

59) ad Attic. XII, 52 ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero quibus abundo. vgl. jedoch Fin. I, 2. 3. Offic. I, 2. In einigen Beziehungen die Griechen übertroffen zu haben, rühmt er ſich ſelber (60).

Digitized by Google

und in ſo fern ſie uns einen Einblick in manches aus der Entwickelungsgeſchichte der griechiſchen Philoſophie anderweitig uns nicht mehr Zugängliche eröffnen, ſondern vorzüglich als Denkmäler der damaligen philoſophiſchen Bewegungen. Wäre mehr von den gleichzeitigen griechiſchen Schriften erhalten, ſo würde die Vergleichung wahrſcheinlich zu Cicero's Vortheil ausfallen und in Beziehung auf die Philoſophen der dritten Periode mochte er mit Recht ſich rühmen, ſie in Manchem übertroffen zu haben, namentlich im Ausdruck und in der Anordnung [60]); auch von der dilettantiſchen Philoſophie der folgenden Zeiten können wir nur Weniges ſeiner Behandlungsweiſe an die Seite ſtellen.

2. Fragen wir nach der durchgreifenden Richtung ſeiner Philoſophie, ſo iſt die Beantwortung der Frage nicht leicht. Nach ſeinem eignen Zeugniß hatte Cicero von früh an der Philoſophie, wenn auch zunächſt als der Mutter vollkommener Beredtſamkeit [61]), mit Liebe ſich zugewendet und in ihr Troſt gefunden, nachdem Zwingherrſchaft an die Stelle freien Staatslebens getreten war, — einen Troſt, von dem er freilich wiederholt ſelber geſteht, wie unzureichend er in ſeinen Bekümmerniſſen um Staat und Familie ſei [62]). Auch konnte er ſich auf ſeine Reden zum Zeugniß berufen, daß er nimmer der Philoſophie ſich entfremdet habe [63]). Noch bevor er ſeiner ſtaatsmänniſchen Thätigkeit entſagt hatte, unter dem erſten Triumvirate, machte er in ſeinen ſechs Büchern vom Staate, von denen etwa der dritte Theil in vereinzelten Bruchſtücken und durch den von A. Mai entdeckten Palimpſeſt auf uns gekommen iſt, Anwendung davon, indem er zu zeigen unternahm, wie das römiſche Gemeinweſen, ſeiner Anlage nach, die Bedingungen eines vollkommnen Staates, in geeigneter Miſchung königlicher,

60) ad Attic. XIII, 13. vgl. Tusc. IV, 5. Offic. I, 3. 43. III, 3. Rep. I, 22. 23. II, 11.

61) Brut. 93.

62) Tusc. II, 1. V, 2. Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. IV, 38. V, 41. Offic. III, 1. ad Attic. XII, 46. V, 15 und mehrfach.

63) Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. II, 3 und anderwärts.

ariſtokratiſcher und demokratiſcher Inſtitutionen, beſitze: denn wie hoch er auch die entſprechende platoniſche Politie hielt, — der von Peripatetikern angebahnte, von Polybius angenommene Begriff eines aus glücklicher Verbindung jener drei Hauptformen hervorgegangenen Staatsweſens mußte dem Gleichgewicht der Gewalten entſprechen, welches in Rom hervorzurufen er mit unzureichenden Kräften beſtrebt geweſen war. Es folgten wahrſcheinlich bald darauf die nicht ganz vollendeten Bücher von den Geſetzen. Als er unter der Diktatur Cäſars und dem Konſulate des Antonius ſich überzeugt hatte daß Alleinherrſchaft im römiſchen Staate unvermeidlich ſei, verwendete er ſeine unfreiwillige Muße, um auch ſo noch ſeinem Vaterlande zu dienen und ſeines Kummers über häusliche und öffentliche Angelegenheiten Herr zu werden, zur Ausarbeitung einer Reihe von Werken, die encyklopädiſch, in der Weiſe von *loci*, über das Gebiet der Philoſophie ſich verbreiteten. Mit dem das Studium derſelben warm empfehlenden, bis auf wenige Bruchſtücke untergegangenen Hortenſius hatte er den Anfang gemacht und dann in raſcher Abfolge die vier Bücher der Akademika, wovon nur zwei und zwar das erſte in erſter, das zweite in zweiter Bearbeitung, auf uns gekommen ſind, die fünf Bücher über die Principien (*de Finibus*) des Guten und Böſen, die gleichfalls fünf Bücher umfaſſenden tuskulaniſchen Disputationen über die die Glückſeligkeit vorzugsweiſe betreffenden Probleme, die drei Bücher von der Natur der Götter, die ſich ihnen anſchließenden zwei von der Divination und das Buch vom Schickſal veröffentlicht[64]). Dazwiſchen eingeſchoben waren die durch eigne ſchwere Erlebniſſe veranlaßte, uns nicht mehr zugängliche, Troſtſchrift, die Paradoxa, die Büchelchen vom Alter und von der Freundſchaft, ſowie ſeine auf den Bedarf des Redners berechneten Topika. Schon hieraus ergibt ſich daß Cicero

64) ſ. d. von Cicero ſelber aufgezeichnete Ueberſicht Divin. II, 1. 2, welcher er hinzufügt: sic parati ut . . . nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis literis illustratus pateret. vgl. Tusc. II, 1. V, 24. 25. — Die Zuſammengehörigkeit der verſchiedenen Theile und Unterſuchungen der Philoſophie erkennt er an, Tusc. II, 1. V, 24. 25.

Digitized by Google

eine ſyſtematiſch gegliederte Darſtellung der Philoſophie nicht beabſichtigte, ſondern ſich begnügen wollte, durch beredten Vortrag zur Ueber- und Einſicht über und in diejenigen Fragen und Probleme der Philoſophie anzuleiten, welche jedem gebildeten und denkenden Menſchen nahe liegen müſſen, jedoch mit durchgängiger Rückſicht auf die praktiſche Anwendung [65]). An die Stelle einer Wiſſenſchaftslehre oder Logik ſetzt er die akademiſchen Unterſuchungen über die Erkenntniß; von der Dialektik der Stoiker erwartet er wenig Förderung für die in die Sachen eingehenden Unterſuchungen [66]); mit der ariſtoteliſchen Syllogiſtik ſcheint er ſehr wenig vertraut geweſen zu ſein. Aus dem Gebiete der Phyſik behandelt er nur das auf den Gottesglauben Bezügliche oder damit in nächſter Verwandtſchaft ſtehende. Seine ethiſche Principienlehre, welcher auch die tuskulaniſchen Disputationen angehören, ergänzt er dann durch die an ſeinen Sohn Markus gerichteten drei Bücher von den Pflichten (ob. I, 577). Manches von Dem was er als Jüngling, theilweiſe durch Ueberſetzung ſich aneignend [67]), in Schriften der Sokratiker, des Plato und der Platoniker und Akademiker, des Ariſtoteles und der Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer geleſen, oder was er in den Vorträgen der Akademiker Philo und Antiochus, des Epikureers Zeno, der Stoiker Diodotus und Poſidonius gehört hatte, mochte er in treuem Gedächtniß aufbewahrt haben; auch hatte er, während er den Staatsgeſchäften den größten Theil ſeiner Zeit widmen mußte, nicht aufgehört zur Erholung gelegentlich zu philoſophiren [68]); doch leidet es keinen Zweifel daß er bei der Abfaſſung ſeiner Schriften Bekanntſchaft mit den Werken der griechiſchen Philoſophen theils erneuerte theils erweiterte.

3. Allerdings will er vorzugsweiſe für einen Akademiker oder

---

65) Tusc. II, 3. Divin. II, 1. Fat. 2. Fin. IV, 3. — Off. I, 43.

66) Acad. II, 28.

67) Wie Xenophons Oekonomikus und platoniſche Dialogen, wie das noch erhaltene dem plat. Timäus nachgebildete Bruchſtück, de Universitate. vgl. Offic. II, 24.

68) ob. Anm. 63.

vielmehr akademiſchen Skeptiker gelten und hat die antinomiſche Betrachtungsweiſe der Fragen und Probleme dem Karneades, nicht, wie er ſelber meint, den ſokratiſchen Dialogen entlehnt [69]); zu einer feſten, in ſich einhelligen und durch die verſchiedenen Gebiete durchgeführten Ueberzeugung war er nicht gelangt, — es konnte jene Betrachtungsweiſe ſeiner praktiſch-rhetoriſchen Richtung und zur Anlehnung an die Volksmeinungen (Parad.) ([69]), am ſicherſten genügen. Nur in gänzlicher Schwebe zwiſchen einander entgegengeſetzten Annahmen zu bleiben und die Ohnmöglichkeit ſicherer Entſcheidung zwiſchen ihnen anzuerkennen, kann er ſich nicht entſchließen. Zwar trägt er die die Möglichkeit des Wiſſens beſtreitenden Gründe der Skepſis ausführlich vor und macht für ſie vorzüglich die Uneinigkeit der Philoſophen unter einander geltend [70]), will aber ſynkretiſtiſch das dem Streitigen doch wiederum zu Grunde liegende Wahrſcheinliche hervorgehoben [71]) und die Erhaltung vom Urtheil (die ἐποχή) auf das wahrhaft Streitige oder vielmehr auf Dasjenige beſchränkt wiſſen, was über den Bereich des menſchlichen Geiſtes hinausliege [72]), allerdings mehr nach jedesmaligem Dafürhalten als nach einigermaßen entwickelten Grundſätzen [73]). Es ſoll aus der Erwägung der einander entgegengeſetzten Annahmen die wahrſcheinlichſte ſich ergeben ([70. 73]). Antiochus' eklektiſche Theorie ſcheint ihm nicht genügt zu haben. Eben ſo wenig die Wahrſcheinlichkeitslehre des Karneades; und doch legt er auf das Innewerden des Wahrſcheinlichen faſt noch entſchiedeneres Gewicht als dieſer, ſo fern in unſrem praktiſchen Leben die Entſcheidung darauf ſich gründe [74]).

---

69) Divinat. II, 1. Paradox. prooem. Acad. II, 20. N. Deor. I, 5. — Tusc. I, 4. V, 4.

70) Acad. II, 10 sqq. — ib. 48. vgl. 33. 36 sq. N. Deor. I, 1. 6. III, 15.

71) Tusc. I, 4. V, 4.

72) N. D. I, 21. Acad. II, 36. 39.

73) Tusc. V, 11 nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabiliter percussit, id dicimus cet. vgl. c. 29. Offic. I, 2.

74) Acad. II, 31.

Digitized by Google

Im praktiſchen Gebiete möchte er den Zweifeln Schweigen gebieten und ſpricht ſich innerhalb deſſelben über Fragen mit Entſchiedenheit aus, über die er in andren Schriften die ſkeptiſchen Zweifel entwickelt hatte [75]), — mit einer Entſchiedenheit, die freilich nur das Innewerden einer überwiegenden Wahrſcheinlichkeit für ſich anführen konnte [76]), welches er dann wieder einerſeits auf das Gefühl ſinnlicher Gewißheit, andrerſeits auf ein uns irgendwie angeborenes inneres Bewußtſein zurückzuführen geneigt geweſen zu ſein ſcheint. So wie er von uns eingeborenen Samen der Tugend und des Rechts redet, ſo auch von der uns angeborenen Begierde das Wahre zu finden, von einem natürlichen Gottesbewußtſein, einer natürlichen Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit [77]). So mag man wohl bei Cicero entſchiedene Keime zu der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes (*common sense*) finden. Nur darin zeigt ſich der ſkeptiſche Akademiker daß er die Betrachtung der Gegenſtände von entgegengeſetzten Seiten für das Mittel hält das natürliche Bewußtſein zu entwickeln und zu läutern [78]). Eine ſolche Betrachtungsweiſe wendet er daher auf die oberſten Gründe des ſittlichen Handelns an, wiewohl in dieſem Gebiete das angeborene Wahrheitsgefühl am unmittelbarſten ſich bewähren ſoll. In der vergleichenden Kritik der ethiſchen Principien der Epikureer, Stoiker, Akademiker und Peripatetiker ergibt ſich entſchiedene Verwerfung des epikureiſchen;

---

75) Legg. I, 13. — So ſpricht er ſich über die göttliche Vorſehung und Weltregierung, über das Weſen und die Unſterblichkeit der Seele aus, Legg. I, 7. 8. Rep. VI, 24. Tusc. I, 22 u. a.

76) N. D. III, 40 extr. vgl. Divinat. I, 5. II, 72.

77) Acad. II, 31. 37. — Tusc. III, 1 sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutis Legg. I, 13 ius quod dicam natura esse. vgl. Fin. II, 14. V, 21. II, 14 eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi. Tusc. I, 16 deos esse natura opinamur. vgl. 13 omni in re omnium gentium consensio lex naturae putanda est. und anderweitig.

78) Tusc. I, 4 . . haec est enim, ut scis, vetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid verisimillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. vgl. V, 4. Offic. III, 4.

Digitized by Google

dagegen ſchwankt das Urtheil über das Verhältniß der drei andren zu einander und welches den übrigen vorzuziehen ſei. Zwar ſtellt Cicero mit Antiochus weſentliche Verſchiedenheit nicht blos zwiſchen der akademiſchen und peripatetiſchen, ſondern auch zwiſchen dieſen und der ſtoiſchen Ethik in Abrede [79]), kann doch aber ſehr erhebliche Abweichungen der ſtoiſchen von der akademiſch-peripatetiſchen nicht verkennen [80]); er will dem jedesmal Wahrſcheinlicheren den Vorzug geben [81]). Was er als das Gemeinſame aller drei ethiſchen Theorien anerkennt, das Princip des naturgemäßen Lebens und die unbedingte Werthhaltung der Tugend, ergreift er mit feſter Ueberzeugung [82]); rückſichtlich der Differenzpunkte kann er zu keiner völligen Entſchiedenheit gelangen. Zwar hält er die ſtoiſche unbedingte Selbſtgenugſamkeit der Tugend zur Glückſeligkeit und die Apathie als gänzliche Beſeitigung der Affekte, gegen die peripatetiſche Beſchränkung derſelben und gegen die Unterſcheidung der Glückſeligkeit des Tugendhaften von einer durch äußere Begünſtigung darüber hinausgehenden aufrecht [83]), erkennt jedoch an daß die Strenge des ſtoiſchen Syſtems, die unbedingte Gleichſetzung der entſchiedenen Schlechtigkeit und der leichten Vergehn, das Ideal des Weiſen, mit dem Grundſatz des naturgemäßen Lebens ſich nicht einigen und noch weniger in ihm durchführen laſſen; ſo daß er ſich in der Anwendung doch wiederum den Peripatetikern annährt [84]). Der ciceronianiſchen Darſtellung der Ethik iſt wohl nur eigenthümlich die Uebertragung griechiſcher Termini, wie des *καλὸν* durch *honestum,* die Sorgfalt in der Wahl der Ausdrücke und die An-

---

79) Acad. I, 6. Fin. V, 3. 5. 25. Tusc. IV, 3. V, 30. Offic. III, 4. — Fin. III, 3. IV, 20 sqq. V, 8. 25. 29. Offic. I, 2. Tusc. V, 11.

80) Acad. I, 10.

81) Tusc. V, 11.

82) Acad. I, 6. Fin. IV, 20 sqq. vgl. Tusc. V, 1. 25. Offic. III, 4.

83) Fin. V, 27 sq. Tusc. V, 8 sqq. 26. — IV, 18 sqq. Offic. I, 25. Acad. I, 10.

84) Fin. IV, 9. 19. 28. Offic. I, 8. — Fin. IV, 9. — Fin. IV, 11 sqq. Tusc. II, 13. Senect. 14.

Digitized by Google

wendung der ſtoiſch-peripatiſchen Principien auf römiſche Verhältniſſe, — Eigenthümlichkeiten, in denen ſich mehr die Perſönlichkeit Ciceros als eine beſondere Richtung ſeiner Philoſophie ausſpricht. Aehnlich verhält ſichs mit ſeiner Logik und Phyſik; in den wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen durchaus abhängig von ſeinen griechiſchen Quellen, durchbricht er namentlich in den Lehren von der Gottheit, der Seele und der Freiheit, ihre Schranken durch die jedesmaligen Ueberzeugungen ſeines unmittelbaren Bewußtſeins [85]), unbekümmert darum daß dieſes nach Verſchiedenheit der Verhältniſſe und der Stimmungen in verſchiedener Weiſe ſich ausſpreche. So bedeutend daher auch eine ins Einzelne gehende Erörterung ciceronianiſcher Philoſophie für Charakteriſtik des Mannes und ſeiner Zeit ſein kann [86]), — für eine Geſchichte der Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie und ihrer Ableger, iſt ſie von geringem Belang. Dennoch mag das Studium der philoſophiſchen Schriften Ciceros als Einleitung in das Studium der Philoſophie empfehlenswerth ſein [87]).

4. Von dem um jene Zeit in Rom ſich äußernden Bedürfniß zur Abwehr des ſittlichen Verderbens der Philoſophie ſich zuzuwenden, zeugt die Schule der Sextier. Für Philoſophie entſchied ſich Quintus Sextius, ein Zeitgenoſſe des Cäſar und Auguſtus, mit Verzichtung auf politiſche Wirkſamkeit [88]). Seine Schule, die auch Redner und Grammatiker unter ihren Zöglingen zählte, durch ſeinen Sohn und durch Sotion aus Alexandria, den Lehrer Senekas, fortgepflanzt, ſcheint anfangs großen Anklang gefunden zu haben und demnächſt, ohne in die ferneren philoſophiſchen Bewegungen eingegriffen zu haben, erloſchen zu ſein [89]). Die von Sextius und

---

85) Tusc. V, 11. vgl. V, 1. Off. III, 3.

86) vgl. R. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam merita, und beſonders Ritter IV, 103—170.

87) vgl. Herbart über die Philoſophie des Cicero im Königsberger Archiv. Jahrg. 1811. 1. St. und in den Werken.

88) Seneca Ep. 98. Plut. de Profic. in virtut. 5.

89) Sen. quaest. nat. VII, 32. Controv. praef. II. Sueton. de claris grammaticis 18.

Digitized by Google

Sotion aufbehaltenen Sittenſprüche [90]) ſind, auf Belebung und Läuterung des ſittlichen Sinnes gerichtet, vorwiegend ſtoiſchen Gepräges [91]), jedoch mit Annäherung an pythagoriſche Satzungen. Zum Kampf gegen Ueppigkeit und Sünde wird tägliche Selbſtprüfung und Enthaltung von Fleiſchſpeiſen gefordert; Sotion empfahl auch die Lehre von der Seelenwanderung [92]).

Konnten aber ſolche philoſophiſche Beſtrebungen dem einbrechenden Verderben wehren? Begreiflich daß wohlgeſinnte aber nur praktiſch einſichtige Männer, wie Terentius Varro, ihrer ſpotteten [93]).

Zweite Abtheilung.

Wenden wir uns von dieſen Anfängen der Eklektik zu ihrem weiteren Verlauf im erſten und zweiten Jahrhundert unſrer Zeitrechnung. Allerdings beſtehen noch immer die vier hauptſächlichen philoſophiſchen Schulen und werden ſogar durch den Staat, vorzüglich unter den Antoninen, aufrecht gehalten [94]), mehr oder weniger aber laſſen ſie von der Strenge ihrer früheren Sonderungen nach und nähern ſich einander. Nur die Epikureer verharren in ihrer urſprünglichen Starrheit, ohne weder ihre Lehren

90) Urſprünglich griechiſch geſchrieben (Sen. Ep. 59) mögen die Sentenzen des Q. Sextius auch in lateiniſcher Uebertragung verbreitet geweſen ſein; doch ſehr zweifelhaft ob oder wie viel davon in der einem Sextus beigelegten Sammlung (bei Gale p. 645 sqq. Orelli Opusc. veter. sententiosa I, 244 sqq.) ſich erhalten habe. Ohngleich authentiſcher was Seneka (Ep. 59. 64. 108. de Ira II, 36. III, 36) daraus mittheilt. — Die Bruchſtücke des Sotion b. Stob. Floril. III, 124. 126 Mein. Ob das Buch *περὶ Ὀργῆς* (ib. I, 137. 312. IV, 41. 66) ihm angehörte, iſt zweifelhaft.

91) Seneca Ep. 64.

92) Seneca Ep. 108.

93) Mommſens röm. Geſch. III, 587 ff.

94) ſ. Zumpt über den Beſtand der philoſophiſchen Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1842. philoſoph. Kl. 47 ff.

Digitized by Google

weiter zu entwickeln, noch auch, wie es ſcheint, gegen die übrigen Schulen mit Erfolg zu vertheidigen; blos die Stoa und Skepſis erweckt ſie zu einiger Abwehr. Auch von den Stoikern dieſes Zeitalters kann man nicht ſagen daß ſie an den ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen fördernden Theil genommen hätten; ſie bleiben auf dem Standpunkte ſtehn, welchen die Stoa unter Panätius und Poſidonius eingenommen hatte und beſchränken ſich nur noch mehr als dieſe auf das praktiſche Gebiet.

I. 1. Ueber L. Annäus Seneka, den Lehrer des Nero und Opfer der Grauſamkeit deſſelben, iſt es ſchwer in wenigen Worten ſich auszuſprechen. Auf der einen Seite vertritt er die Sätze der alten Stoa von der unbedingten Selbſtgenugſamkeit der Tugend zur Glückſeligkeit und ihrem Grunde in der richtigen Vernunft [95]), von der Erhabenheit des Weiſen, die ſelbſt über die der Götter hinausreiche, da er Alles der Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung verdanke [96]), vom unbedingten Gegenſatz zwiſchen dem Sittlichen und Unſittlichen, dem Weiſen und Thoren, von der ſchlechthinnigen Gleichheit des Werthes aller ſittlichen Handlungen, ſowie von der gleichen Verſchuldung bei all und jeden Vernachläſſigungen und Uebertretungen der ſittlichen Anforderungen, von der Ausrottung der Affekte [97]): von der andren Seite macht er der menſchlichen Schwäche wiederum Zugeſtändniſſe, welche von der alten Stoa entſchieden verworfen wurden. Er unterſcheidet Güter der Seele, des Körpers und der äußeren Verhältniſſe, will zwar die der Seele, d. h. die von der richtigen Vernunft ausgehenden, den übrigen unbedingt vorgezogen wiſſen, legt doch aber auch dieſen bedeutenden

95) Seneca Ep. 71 unum bonum est quod honestum est: caetera falsa et adulterina bona sunt. cet. 74. 76 u. ſ. w. vgl. de Provid. c. 2. de Constant. 2. 5. 7. — Ep. 41 animus et ratio in animo perfecta . . . rem facillimam (ratio haec exigit) secundum naturam suam vivere cet.

96) Seneca Ep. 53 extr. est aliquid quo sapiens antecedat deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est. 73 Solebat Sextius dicere: Iovem plus non posse quam bonum virum. de Provid. 1. 5.

97) Ep. 66. 71. de Benef. III, 1. IV, 26. — de Ira I, 14. Ep. 116. — Ep. 41. 75. 116. 87. de Ira III, 42.

Digitized by Google

Werth bei [98]). Er ſondert noch beſtimmter als Panätius oder Poſidonius, Tugenden welche die Höhe erreicht haben und ſolche die ſie anſtreben [99]). Zu Grunde lag wohl, mit Hinneigung zur platoniſchen Dreitheilung, die ſchon von Panätius befürwortete Sonderung der vernünftigen und vernunftloſen Seelenrichtung, deren letztere Sen. auch zu Recht kommen laſſen will. In ſeinen ausführlichen, wenngleich nicht ſyſtematiſch durchgeführten Abhandlungen von den Pflichten ſchwankt er oft genug zwiſchen den ſtrengen Anforderungen der ſtoiſchen Ethik [100]) und den Zugeſtändniſſen, die er der menſchlichen Schwäche machen möchte; — letztere ſchildert er wiederholt mit lebhaften Farben [101]). Die Logik will er keineswegs verwerfen, jedoch auf das unmittelbar für Verſittlichung des Lebens Anwendbare beſchränken [102]). Die Phyſik preiſt er nicht nur, namentlich in ihrem höchſten Theile, von der Gottheit, als Grundlage der Tugend, ſondern auch als Befreierin des Geiſtes und Leiterin zu Erkenntniß des Himmliſchen [103]), geht aber in ſeinen *Quaestionibus naturalibus* nur auf Erklärung einzelner, beſonders meteorologiſcher Erſcheinungen ein, nicht ohne Sinn für Beobachtung. An die Stelle des Glanzes und Ebenmaßes der ciceronianiſchen Beredtſamkeit tritt bei Seneka das Pathos einer oft hohlen Rhetorik, in welchem jedoch nicht ſelten die Wärme ſittlicher Ueberzeugung durchbricht. Seine edlere Natur ringt mit den Verlockungen ſeiner ſchlüpferigen Stellung in einer verderbten Zeit,

---

98) Benef. I, 1 (deos) sequamur duces quantum humana imbecillitas patitur. de Vita beat. 17 sq. vgl. Ep. 57—111. 65. 102. Consol. ad Polyb. 27.

99) de Vita beata c. 17. — ib. c. 20. Ep. 72. 75. vgl. 94 und I. Lipsii Manuduct. ad stoicam philosophiam II, 8 sq.

100) vgl. Zeller S. 391 ff. Ritter 193 ff.

101) Benefic. I, 10. de Clement. I, 6. quaest. Natur. VII, 39. vgl. III, 30. Ep. 11. 57.

102) Ep. 106. 113. 117. vgl. 89. In ähnlicher Weiſe ſpricht er über Grammatik, die Einzelheiten der Geſchichte und die Theorien der Eleaten und Skeptiker ſich aus, de brevit. Vit. c. 13. Ep. 88. 106 extr. 89.

103) Quaest. Natur. prooem. vgl. Ep. 117. 65.

Digitized by Google

und er ſelber bezeichnet ſich als einen Weisheit anſtrebenden, nicht Weiſen ([99]). Ohne den eigentlichen Eklektikern anzugehören, hat er mit ihnen doch Anerkennung auch andrer von der ſeinigen verſchiedener philoſophiſcher Richtungen gemein, ſelbſt der epikureiſchen, und will ſeine Entſcheidung durch kein Lehrſyſtem binden laſſen[104]). Beſonders in den Briefen ſpricht ſich ſeine edlere Natur oft in ſehr erfreulicher Weiſe aus, eben weil ſie Gegenſtände der ſpeciellen Sittenlehre behandeln, deren Unentbehrlichkeit er gegen Ariſto nachzuweiſen ſucht[105]). In ihnen findet ſein ſittlicher Sinn Gelegenheit frei von den Feſſeln des Syſtems ſich zu äußern. Nur die Luſt an rhetoriſch geſchärftem Ausdruck verbirgt auch in ihnen nicht ſelten die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls und veranlaßt zu mit einander nicht einſtimmigen Aeußerungen; ſo daß es oft ſchwer iſt zu entſcheiden was von den Widerſprüchen, in welche der Philoſoph ſich verwickelt, ſeinem rhetoriſchen Pathos, was dem Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens zuzuſchreiben ſei.

2. Vom Muſonius Rufus, einem römiſchen Ritter aus Volſinii, der von Nero aus Rom vertrieben, nach deſſen Tode dahin zurückkehrte, noch unter Veſpaſianus und Titus dort lehrte, und mehrfach von Tacitus als philoſophiſcher Redner erwähnt wird, gewähren die Angaben ſeines dankbaren Schülers Epiktetus und die von ihm aufbehaltenen Bruchſtücke ein ziemlich treues Bild[106]). Augenſcheinlich war bei ihm, gleichwie bei'm Epiktetus, theoretiſche Ableitung und Entwickelung der Principien hinter ſorgfältiger Beachtung und Läuterung des unmittelbaren ſittlichen Bewußtſeins zurückgetreten; ſo daß wir uns begnügen können, ſeine Richtung in der ſeines Schülers zu charakteriſiren.

---

104) Seine Briefe ſchließen oft mit Ausſprüchen des Epikur, wenn ſich in ihnen eine *magnifica vox* findet, wie Seneca ſie jenen als Siegel aufzudrücken liebt, Ep. 13. — de Vita beata 3 extr. Ep. 12 u. anderw.

105) Ep. 94. 95.

106) Stob. Serm. 48, 67. 67, 20. 79, 51 u. ſ. w. — Epictet. Dissert. I, 1. 7. III, 6, 15 u. ſ. w. vgl. Moſer in den Studien von Daub und Kreuzer VI, 74 ff. Zeller 395 ff. Nieuwland de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstelod. 1783.

3. **Epiktetus** aus Hierapolis in Phrygien, Freigelaſſener eines Freigelaſſenen des Nero, Epaphroditus, lebte und lehrte zuerſt in Rom, dann nach Vertreibung der Philoſophen unter Domitian, in Nikopolis im Epirus. Unter dem ihn hochhaltenden Hadrian nach Rom zurückzukehren konnte er ſich nicht entſchließen [107]). Seine von Arrianus als Handbuch (Enchiridion) und als Abhandlungen (*διατριβαί*), von welchen letzteren nur noch vier Bücher vorhanden ſind, vier andre, außer einzelnen Bruchſtücken, ſich verloren haben, aufgezeichneten Unterredungen hatte er als Greis in Nikopolis gehalten; Schriftliches ſelber nicht hinterlaſſen [108]). Epiktetus' Bewunderer M. Aurelius Antoninus führt einen Schüler deſſelben, Junius Ruſtikus, unter ſeinen Lehrern auf und Gellius, zur Zeit der Antonine, erwähnt des Epiktetus als der nächſten Vergangenheit angehörig [109]). Das Ziel ſeiner Richtung bezeichnet was er von ſeinem Lehrer Muſonius Rufus rühmt: er habe ſo eindringlich geredet, ſo das Böſe geſchildert, daß jeder ſich ſelber getroffen gefühlt habe, wie wenn es ihn perſönlich gegolten [110]). Fern von Verachtung der Wiſſenſchaft, weiß er die Wichtigkeit der Lehre von den Schlüſſen zu ſchätzen; nur ſollen die darauf bezüglichen und ähnliche Unterſuchungen, gleichwie Bücherſtudien und das Streben nach Wohlredenheit, vom Zwecke, dem ſie als Mittel zu dienen hätten, nicht abführen, noch weniger dem Stolz, dem Hochmuth, der Gewinnſucht fröhnen [111]). Für Erörterungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar Erweckung, Belebung und Läuterung der Sittlichkeit förderlich ſich erweiſen, hat er nicht

---

107) Suid. s. v. Ἐπίκτητος. Gell. II, 18. XV, 11. Spartian. Hadr. 16. — vgl. m. Artikel Epictetus in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Lond. 1846.

108) Beide Werke hat Schweighäuſer mit dem Kommentar des Simplicius und einigen ſpäteren Paraphraſen herausgegeben, Epicteteae philosophiae monumenta. Lips. 1799. 5 volumina.

109) Gell. VII, 19.

110) Arrian. Dissertatt. III, 23. 29. vgl. Arr. Ep. ad Gelliam.

111) Dissertatt. I, 7. III, 2, 6. II, 23. II, 12, 25. — I, 4. Man. 46. — Dissert. I, 8, 6. 29, 55 und anderswo.

Digitized by Google

Muße[112]). Der wahre Stoiker, und dem gilt ihm der wahre Kyniker gleich, d. h. der Philoſoph, iſt ihm ein Bote des Zeus, den Menſchen geſendet ſie von irrigen Annahmen über das Gute und Böſe, über Glückſeligkeit und Unſeligkeit zu befreien, ſie auf ſich ſelber (ihr wahres, göttliches Ich) zurückzuführen; und dazu bedarf es natürlicher Anmuth und Schärfe des Geiſtes mit lebendig ergreifender Rede[113]). Anfang der Philoſophie iſt Selbſterkenntniß, d. h. das Innewerden ſeiner eignen Schwäche und ſeines Unvermögens in Bezug auf das was noth thut; dieſes feſtſtellen heißt philoſophiren[114]). Nur was unſrer Wahl und Entſcheidung anheimfällt, iſt gut oder böſe; alles Uebrige, weder gut noch böſe, liegt außer unſrem Bereich, iſt ein Aeußeres, bloßer Stoff für unſre Wahl und an ſich gleichgültig; nicht aber die Anwendung deſſelben dieſe vielmehr naturgemäß oder naturwidrig[115]). Die Wahl, d. h. unſre Vorſtellungen, beherrſchen wir, in ihr ſind wir frei; ſie kann durch Nichts außer uns überwunden werden, ſelbſt nicht durch Zeus; nur wir ſelber vermögen uns zu überwinden[116]). Die Wahl aber wird durch das Vernunftvermögen beſtimmt, welches allein ſich ſelber und alles Andre ſchaut und prüft, im Stande alle außer ihr gelegenen Gewalten zu überwinden. Wer der Entſcheidung der Vernunft entſagt, iſt gleich dem Menſchen der ſein eignes Antlitz vergeſſen hat[117]). Das Vernunftgemäße fällt mit

---

112) Dissert. II, 19, 10 sqq.

113) Dissert. III, 22.

114) Dissert. II, 11, 1 sqq. 17, 1. III, 10, 6. vgl. fragm. 3.

115) Dissert. I, 1. 4, 19. Man. 1, 5. 6. Dissert. I, 25, 1. II, 5, 4. — I, 29, 1. II, 16. IV, 10, 26.

116) Dissert. I, 1, 23. 29, 12. II, 1, 22. 23, 19. III, 3, 10. — I, 1, 7 sqq. II, 1, 4. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34. Fragm. 180. Man. 6 *τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.* — die Vernunft *ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις*, Dissert. II, 1, 18. — jedoch will Ep. den ſtoiſchen Determinismus nicht aufheben, ib. I, 28, 6. vgl. III, 3, 2. 7, 15.

117) Dissert. III, 3, 1 *ὕλη τοῦ καλοῦ, καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.* vgl. Man. 29, 7. 48. — Dissert. I, 2. 14 *ὁ γὰρ ἅπαξ εἰς*

dem Naturgemäßen und Gottgefälligen zuſammen; in der Vernunftgemäßheit und der Freiheit beſteht unſre Gottähnlichkeit; kraft ihrer ſind wir mit der Gottheit ſo verbunden als wären wir Theile derſelben; denn Geiſt, Erkenntniß und Vernunft iſt die Weſenheit Gottes und fällt mit dem Guten zuſammen [118]. Rufen wir daher im Streben nach dem Guten, Gottes Hülfe an, eifern ihm nach, läutern wir das Leitende in uns, ſeien wir rein mit dem Reinen in uns und der Gottheit; denn in uns lebt der Wahrſager, der die Weſenheit des Guten und Böſen uns verkündigt; er iſt der Dämon, das Göttliche in uns [119]. Um jedoch zur Fertigkeit in der Anwendung des ſittlich Guten zu gelangen, bedarf es der Uebung, und dieſe muß fortwährend auf Beherrſchung unſrer Vorſtellungen und damit zugleich der Affekte gerichtet ſein, welche ſelber wiederum Vorſtellungsweiſen ſind, die uns drängen und drücken. Dieſer erſten weſentlichſten Uebung muß eine zweite auf das Angemeſſene (die Pflicht) gerichtete hinzukommen, und ihr eine dritte, die Gewißheit und Wahrheit feſtſtellende, jedoch letztere nicht die erſteren verdrängen wollen [120]. Alles was außer unſrer Wahl liegt, ſollen wir gemäß der uns in der Weltordnung angewieſenen Stelle, in vertrauensvoller Ergebung der Lenkung und Leitung der Vorſehung anheim ſtellen, deren All und Jedes beherrſchendes Walten der unbefangenen und dankbaren Betrachtung der Ereigniſſe nicht entgehn kann [121]. In dieſem gläubigen Ver-

---

τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεὶς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου.

118) Dissert. I, 14, 6. II, 8, 1. 11. II, 10, 4. — I, 14 *οὐ θέλεις οὖν καθ' ἃ ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν;* I, 3. 9. 12, 26. 13, 3. 14, 5 sqq.

119) Dissert. I, 14, 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε;* vgl. II. 18, 29. 19. — 14, 13. III, 22, 19. — Gottes ſollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beiſtand anrufen (123). Damit hängt auch Mahnung zur Demuth zuſammen, Man. 22.

120) Dissert. II. 18, 1. 29. III, 2, 6 sqq.

121) Daß nicht auf dem äußeren Erfolg unſere Glückſeligkeit beruhe,

trauen und dem Bewußtſein deſſen zu bedürfen, um in allen Fügungen des Lebens, unter Entbehrungen und Leiden die innere Seelenruhe unwandelbar zu bewahren, ſpricht ſich der Geiſt dieſer neueren, man darf wohl ſagen veredelten, Stoa aus. Sie verzichtet auf Ableitung der Principien unſres Handelns und unſres Gottesbewußtſein, ſo wie auf organiſch gegliederte Theorie; anſtatt das Wiſſen um das Sittlichgute auf ein Innewerden des Einklangs deſſelben mit der göttlichen Weltordnung zurückzuführen, ſchöpft ſie jenes Wiſſen aus dem unmittelbaren ſittlichen Gewiſſen und iſt nur beſtrebt dieſes in ſeiner Reinheit zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben [122]); iſt aber, fern von dem Hochmuth der älteren Stoa, der eignen Schwäche ſich bewußt und beſtrebt, ſich der höheren göttlichen Hülfe zu verſichern [123]), indem ſie ähnlich das Gottesbewußtſein als ein ſich durch ſich ſelber bewährendes unmittelbares Innewerden faßt [124]), ohne an Ableitung oder dialektiſcher Entwickelung

---

ſchärft Ep. durchgängig, hin und wieder auch in Bezug auf die Schickſale unſrer Angehörigen, ein, ohne jedoch die Liebespflichten zu verläugnen, und mit durchgängiger Beziehung auf das Vertrauen zu der göttlichen Vorſehung, vgl. Ritter S. 222 ff. — So wird auch Unterwerfung unter die Weltordnung und die Pflicht, in ihr die angewieſene Stelle auszufüllen, eingeſchärft, Dissert. I, 12. I, 2. Man. 24. 37.

122) Dissert. I, 22. II, 11. Das Gute auf eine *ἔμφυτος διάνοια* zurückgeführt, im Unterſchiede von erworbenen Kenntniſſen, wie die mathematiſchen. — I, 22, 1 *μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει. κτλ.* vgl. II, 17, 1 sqq. 12, 5. ib. I, 2, 30 sqq.. wie der Stier, der Löwe ſeiner Beſtimmung (*παρασκευή*) folgt, ſo auch der Menſch der ſeinigen. — Rückſichtlich des Glaubens an die göttliche Vorſehung begnügt ſich Ep. auf die überall ſichtbare Einheit, Ordnung und den Zuſammenhang im Weltganzen hinzuweiſen, Dissert. II, 14. — Man. 31, 1 u. anderw.

123) Man. 48 *ἑνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον (ὁ προκόπτων)*. vgl. fragm. p. 741. Dissert. III, 14. — II, 18 *τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.* vgl. I, 3. und fr. 119 *συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀνάπνει.* ib. 120.

124) Der Menſch iſt beſtimmt das Lob Gottes zu ſingen, Dissert. I. 16. ein Schauer (*θεατής*) und Ausleger (*ἐξηγητής*) ſeiner Werke zu ſein, ib. I, 6. vgl. IV, 1.

deſſelben oder gar, wie die ältere Stoa, an der Nachweiſung ſich zu verſuchen, wie es mit dem polytheiſtiſchen Volksglauben vereinbar, ohne darum denſelben aufheben zu wollen; Spuren der Wahrheit und Motive zur Sittlichkeit erkennt er auch in ihm an [125]). In dem Grade, in welchem Epiktet der anmaßlichen Weisheit der älteren Stoiker entſagt und die Härte ihrer Beſtimmungen mildert, namentlich dem Mitgefühl und der Liebe Raum gibt, nähert er ſich dem Sokrates und Plato an; in dem durchgängigen Rückgang auf die unmittelbaren Anforderungen des Gewiſſens auch den Kynikern, ohne deren Verläugnung der Sitte zu theilen: ſo daß wir Hinneigung zu der Richtung der Eklektik auch bei ihm nicht verkennen können; eine Theorie derſelben zu unternehmen, würde ſeinem Standpunkte widerſprochen haben.

4. In ähnlicher Weiſe faßt der Kaiſer Markus Aurelius Antoninus die ſtoiſche Lehre in ſeinen Selbſtunterredungen auf. Er ſchließt ſich vorzugsweiſe dem Epiktetus an, iſt der Abſicht ſeiner Schrift zufolge, noch weniger als dieſer auf wiſſenſchaftliche Gliederung ſeiner Lehren bedacht, dagegen mehr auf Beachtung ſeiner inneren perſönlichen Zuſtände und Angelegenheiten. Auch er legt kein Gewicht auf theoretiſche Forſchung, die nicht unmittelbar auf Verkehr mit dem eignen Dämon, Einkehr in denſelben und ſeine Pflege zurückführen, und ſchon er ſtrebt nach der demnächſt von Plotinus und ſeiner Schule verfolgten Vereinfachung ſeiner ſelber [126]). Bei ihm dieſelbe Sonderung des Gebietes unſrer freien Selbſtbeſtimmung, d. h. der Herrſchaft über unſre Vorſtellungen und Affekte, von den äußeren Fügungen unſres Lebens und rückſichtlich letzterer dieſelbe fromme Ergebung in die göttliche Vorſehung, nur noch entſchiedener ausgeſprochen; nicht äußeres Behagen, überhaupt nichts Aeußeres, kann Ruhe und Wohlſein gewähren, ſondern das Innere allein iſt die unverſiegbare Quelle

---

125) Dissert. II, 20, 32 sqq. c. 7. Man. 31, 5. c. 32.

126) vgl. Nic. Bach, de Marco Aurelio Antonino. Lips. 1826. — I, 7 und an a. St. — II, 13. 11. III, 12. IV, 3. VII, 28. 59. XII, 3. V, 5. XII, 33. VIII, 148. — IV, 26 ἅπλωσον σεαυτόν.

Digitized by Google

der Glückſeligkeit [127]). Um die Beſtand- und Werthloſigkeit der äußeren Güter zu veranſchaulichen, bedient er ſich des Bildes vom ewigen ſtetigen Fluſſe der Dinge, ohne jedoch in die entſprechende ſtoiſch heraklitiſchen Lehre irgendwie weiter einzugehn und mit Hervorhebung der darin, als Geſetz und Ordnung der ewigen Vernunft, waltenden göttlichen Vorſehung [128]). Auch den Dämon in unſrem Innern führt er ſeinem Weſen und Urſprung nach unmittelbar auf die Gottheit zurück [129]). Streng gegen ſich ſelber, iſt der kaiſerliche Stoiker noch milder als Epiktet in der Beurtheilung der Fehler Andrer; er will auch die Undankbaren und feindlich ihm Entgegentretenden lieben, ihnen zur Rückkehr auf den rechten Weg behülflich ſein [130]). Und wie hätte der Herrſcher, gleich dem Epiktetus, ſich ausſchließlich in ſich ſelber zurückziehn, wie nicht die Verpflichtung entſchiedener betonen ſollen, als Glied der Menſchheit, für die Menſchheit und zunächſt für ſein engeres Vaterland zu wirken? Er ſpricht durchgängig zugleich als Menſch und Römer [131]). Nur der Glaube an perſönliche Fortdauer fehlt auch dieſen Stoikern; ſie getröſten ſich der Rückkehr des Ich zu ſeinem Urquell, der Gottheit, ohne auf die weiteren Annahmen der alten Stoa zurückzugehn [132]).

Man möchte dieſe ſpäteren Stoiker den Myſtikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts vergleichen, die im Ueberdruß an der Scholaſtik und ausſchließlich bedacht auf das Seelenheil, zur Vertiefung und Verinnerung der geoffenbarten Lehren zurückkehrten. Und ihre Wirkſamkeit iſt eine ähnliche geweſen; bis

127) V, 19. II, 13. III, 12. V, 19 u. ſ. w. X, 1. III, 12. II, 3. IV, 23.

128) VII, 19. II, 14. — IV, 43. V, 23. VI, 17. IX, 19. 28. — II, 3. 11. 16. III, 11. VI, 44. XII, 5 u. ſ. w. Mit Hervorhebung der durchgängigen Einheit der Natur II, 1. IV, 40. IX, 8. 9. III, 2. XII, 30. — IX, 27. I, 17.

129) II, 1. 4. 5. III, 6. 16. V, 27. 23. XII, 26.

130) VII, 22. 26. VIII, 8. II, 1. III, 11.

131) V, 1. VI, 7. III, 4. 5. 29. II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 16 u. ſ. w.

132) Epict. Dissert. III, 13, 14. 24, 93. — M. Aurel. IV, 21. 14. V, 13. 21. 33.

Digitized by Google

ins ſpätere griechiſche Mittelalter waren ihre Schriften, namentlich die epiktetiſchen, Bücher der Erbauung. Von einer Wiedererweckung der altſtoiſchen Theorie hören wir Nichts; die Schrift des **Kornutus** (S. 125, 256) über die Götter iſt lediglich eine hiſtoriſch literariſche Zuſammenſtellung der ſtoiſchen Verſuche mit dem polytheiſtiſchen Volksglauben ſich zu einigen.

5. Neben dieſer Vereinfachung der ſtoiſchen Ethik macht ſich in derſelben Zeit eine urſprünglich aus gleichem ſittlichen Bedürfniß hervorgegangene Erneuerung der kyniſchen Lehren geltend. Perſönliche Selbſtändigkeit durch Bedürfnißloſigkeit und Abkehr von dem Verderbniß der Zeit, iſt das angeſtrebte Ziel dieſer Richtung. Männer ernſten, wenn auch beſchränkten Sinnes, ſuchen in ihr Schutz gegen die furchtbar anwachſende, bodenloſe Entſittlichung. Ohne Hoffnung die Maſſen zu bekehren, wollen ſie nur ſich ſelber retten und durch ihr Beiſpiel auf Einzelne wirken. So ſchildert uns Seneka ſeinen und des Paetus Thraſea Freund **Demetrius**[133]) und Lucian den **Demonax** zur Zeit der Kaiſer Hadrianus und Antoninus Pius[134]). Vom **Oenomaus** aus Gadara, Zeitgenoſſen des Hadrian, iſt nur zu bemerken, daß er dem polytheiſtiſchen Aberglauben entgegentrat[135]) und die Freiheit der Selbſtbeſtimmung durch den ſtoiſchen Determinismus nicht beſchränkt wiſſen wollte[136]). Die vorherrſchend negative Richtung dieſer Männer ward durch andre zu Uebertreibungen und eitlen Schauſtellun-

---

133) Seneca de Benefic. VII, 1. 8 sq. Ep. 62 und anderw. Tac. Annal. XVI, 34. Weniger günſtig urtheilen Tac. Hist. IV, 40 und Sueton. Vespas. 13 über ihn.

134) ſ. Lucians Demonax und Cynikus. — Er wird (Demon. 5) als Eklektiker bezeichnet. Auch er, gleichwie Oenomaus, entſagte dem polytheiſtiſchen Volksglauben. ib. 11. 65 sq.

135) Ueber die Zeitbeſtimmung Syncell. p. 659 Dind. — Iulian. Orat. VII, 209 sq. Spanh., bezeichnet die gegen den Polytheismus gerichtete und von ihm verſpottete Schrift als *τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων*, Euseb. Praep. V, 18 extr. VI, 6 extr. *γοήτων φωρά*. Gegen den Glauben an die Orakel gerichtete Bruchſtücke aus derſelben ib. V, 19—36.

136) Euseb. ib. VI, 7.

Digitized by Google

gen mißbraucht, hinter denen nicht ſelten ſchmutzige Hab- und Genußſucht ſich verbarg [137]).

II. Die Thätigkeit der Peripatetiker dieſer Jahrhunderte, Alexanders von Aegae, Lehrers des Nero, Adraſtus aus Aphrodiſias, Herminus, Ariſtokles von Meſſene, Alexanders Aphrodiſienſis, war, wie früher bemerkt worden, gleich der ihres Vorgängers, Andronikus von Rhodus, vorzugsweiſe auf Erklärung der ſchwierigeren ariſtoteliſchen Schriften und Verbeſſerung der Texte gerichtet, und ihr nüchtern kritiſcher Geiſt wirkt nicht nur in den vortrefflichen Paraphraſen des Themiſtius (im vierten Jahrh.) nach, ſondern hat auch die Miſchſucht der ſpäteren neuplatoniſchen Ausleger einigermaßen zu zügeln vermocht. Doch konnte tiefer eingehende Erörterung einzelner Lehrpunkte auch in den Kommentaren und hiſtoriſchen Darſtellungen der ariſtoteliſchen Lehren nicht fehlen, wie rückſichtlich des Soſigenes und Nikolaus dem Damaskener aus einzelnen Angaben ſich nachweiſen läßt [138]) und wie wir aus den erhaltenen Büchern Alexanders des Aphrodiſiers erſehn. Er vertheidigt die ariſtoteliſche Ethik gegen ſtoiſche Einwürfe [139]), die Lehre von der Weltewigkeit gegen die Platoniker [140]), die von der Willensfreiheit wiederum gegen die Stoiker [141]), fern von Synkretiſtik, wenn auch ohne die Probleme gerade in ihrer Tiefe zu faſſen. Nur in ſeiner Lehre von den allgemeinen Begriffen, von der Seele, vom Verhältniß Gottes zur Welt, möchte ſich einige Annäherung an Strato den Lampſakener, wenn nicht an die Stoiker, finden [142]). Beſtimm-

137) Wie Lucian, de morte Peregrini u. an a. St. es ſchildert.

138) vgl. meine (56) angeführte Abhandlung.

139) Ἀπορίαι καὶ λύσεις ed. Spengel, passim. vgl. de Fato 17. Orell.

140) Aporiae I, 18.

141) de Fato. vgl. de Anima II, 159 sqq. Apor. I, 4. Das Nähere darüber bei Ritter IV, 256 ff. und Zeller S. 421 f.

142) Alex. will die allgemeinen Begriffe auf Abſtraktion aus den Einzeldingen zurückführen, ihnen keine Subſiſtenz zugeſtehn, de Anim. I, 139, b. II, 143; wie Strato, keine vom Körper trennbare Seelenthätigkeit und nichts Ewiges, Unvergängliches in dieſer anerkennen, ſondern nur die Unterſchei-

tere Hinneigung zu letzteren ſcheint beim Lehrer des Alexander, dem Meſſenier Ariſtokles ſtattgefunden zu haben [143]), verbunden mit dem Verſuch die weſentliche Uebereinſtimmung des platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehrgebäudes nachzuweiſen. Zu bedauern daß ſein Werk von der Philoſophie, welches eine kritiſche Ueberſicht über die philoſophiſchen Theorien und Lehrgebäude der Griechen enthalten zu haben ſcheint, nur in Bruchſtücke auf uns gekommen iſt [144]).

III. Finden wir nun ſchon bei den Peripatetikern des zweiten Jahrhunderts einige Hinneigung zu Ergänzung und theilweiſer Umbildung der ariſtoteliſchen Lehre, ſo tritt noch entſchiedener bei den Platonikern eine ſynkretiſtiſche Richtung, freilich in ſehr verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Grade, hervor. Arius Didymus, von unbeſtimmtem Zeitalter und ſchwerlich ſchon Zeitgenoſſe Cicero's, iſt wahrſcheinlich in den beiden von ihm angeführten Schriften vorzugsweiſe hiſtoriſch verfahren [145]). Der-

---

dung eines blos möglichen (*νοῦς ὑλικός*) und eines durch Entwickelung der Anlagen verwirklichten Geiſtes; er ſetzt an die Stelle des ariſtoteliſchen energetiſchen Geiſtes die jedesmalige Einwirkung der Gottheit (de Anima passim), und hält mit der Stoa das Herz für den Sitz der Vernunft, ib. Eben ſo führt er die Verſchiedenheiten der Lebensprincipien auf die Verſchiedenheit des unreineren oder reineren Stoffes, und dieſe wiederum auf das kleinere oder größere Maß des beigemiſchten göttlichen Feuers zurück, Apor. II, 3. Sehr unklar ſind ſeine Beſtimmunngen über den Unterſchied von Naturkauſalität und Vorſehung. vgl. Zeller S. 426 f.

143) de Anima f. 144—145. Die Beziehung dieſer Stelle auf Ariſtokles, und daß mithin anſtatt *Ἀριστοτέλους* mit Zeller (429, 1) *Ἀριστοκλέους* zu leſen ſei, ſcheint mir unzweifelhaft. Eben ſo die in d. St. bezeichnete Erklärung des energetiſchen Geiſtes als Wirkung des göttlichen Geiſtes in einem zu ſeiner Aufnahme geeigneten Organe, welche Geeignetheit dann wieder auf das Uebergewicht des Feuers in der materiellen Miſchung zurückgeführt wird, — mit Annäherung an die Stoa.

144) Die Bruchſtücke b. Euseb. Pr. Ev. XI, 3. XIV, 17 sq. XV, 14. — Es wird die Ideenlehre als nur der Ergänzung bedürftig und als Vollender derſelben Ariſtoteles bezeichnet.

145) Bruchſtücke aus ſ. Schrift *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι*, b. Euseb. Pr. Ev. XI, 23, aus ſ. *ἐπιτομή* ib. XV, 15. 20.

Digitized by Google

kyllides und Thraſyllus, letzterer zur Zeit Tibers, hatten mit Eintheilung und Anordnung der platoniſchen Dialoge ſich beſchäftigt, Eudorus dagegen, wahrſcheinlich unter Auguſtus, ſcheint in ſeinen Kommentaren zu dem platoniſchen Timäus und einigen ariſtoteliſchen Schriften Plato's Lehren gegen Ariſtoteles aufrecht zu halten beſtrebt geweſen zu ſein, und Alexander Aphrodiſienſis ihn, wenn nicht den ſpäteren Attikus, zu berückſichtigen[146]). Entſchieden dagegen treten aller Miſchung platoniſcher, ariſtoteliſcher und ſtoiſcher Lehren Kalviſius Taurus unter Antoninus Pius, Lehrer des Gellius, und der etwas ſpätere Attikus entgegen[147]). Und freilich mochten dieſe Männer ſich wohl gedrungen ſehn dem unkritiſchen Verfahren zu widerſtreben, mit welchem ſelbſt Plutarch aus Chäronea (in der Mitte des erſten und wie es ſcheint den erſten beiden Decennien des zweiten Jahrhunderts) die Differenzen zwiſchen Plato und Ariſtoteles auszugleichen bemüht war.

2. Er beſtreitet zwar mit nicht ſonderlich zugeſpitzten Waffen, nicht blos die epikureiſchen ſondern auch die ſtoiſchen Lehren[148]), tritt als ächter Platoniker auf, will nur ſein Ausleger ſein[149]), jedoch bei Plato ſchon eigenthümlich ariſtoteliſche Lehren finden, wie die von den Kategorien[150]), gibt hin und wieder der Skepſis nach

146) Zum Timäus v. Plutarch de an. procreat. 3. 2. 16, 1. 8 angeführt. Ueber ſ. Kommentare zu ariſtotel. Schriften ſ. m. Abhandlung (56) S. 275. Strabo führt einen Eudorus als ſeinen Zeitgenoſſen an XVII, 1, 5. Deſſen Schrift, *Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν*, Stob. Ecl. II, 46 sq. ſcheint vergleichend verfahren zu ſein. — Alex. Apor. I, 10. vgl. Attikus bei Euseb. Pr. Ev. XV, 5. 11.

147) Suid. s v. *Ταῦρος*. Gell. XII, 5. I, 26. VI, 13. 14. — Attikus bekämpft bei Euseb. Pr. Ev. XV, 4 sqq. 12. 13 beſonders die von den platoniſchen abweichenden Lehren des Ariſtoteles.

148) vgl. zum Folgenden K. Eichhoffs Programme über Plutarchs Moralia Duisb. v. d. J. 1839 f. — Plut. in ſ. Schriften adv. Colotem, non posse suaviter vivi sec. Epic. — de Stoicorum repugn., de commun. notionibus adv. Stoicos und anderwärts.

149) Qu. conviv. IX, 5, 2. de facie in Luna 6. de Virt moral. 3 u. ſ. w.

150) de An. procreat. 23.

und nähert ſich wiederum den Stoikern an, indem er die Weltſeele dem Verhängniß gleich ſtellt, unendlichen Kreislauf des Werdens und Wiederbringung der Dinge behauptet [151]). Die Richtung ſeines Zeitalters zeigt ſich auch darin bei ihm, daß er Erforſchung des Sittlichen für das Endziel aller Philoſophie hält und der Logik und Ethik einen nur untergeordneten Werth zugeſteht [152]). In ſeiner Ethik und der ihr zu Grunde gelegten Eintheilung der Seelenvermögen verbindet er Platoniſches mit Ariſtoteliſchem und ſchließt ſich namentlich der Lehre vom Mittelmaß an [153]). Nicht jedoch will er nach dem Vorgange des Antiochus an einer Theorie der Eklektik ſich verſuchen, ſondern nur den Platonismus hie und da ergänzen, das Ariſtoteliſche auf ihn zurückführen und Uebereinſtimmung deſſelben mit einzelnen weſentlichen Lehren der Stoa nachweiſen. Ihm in Vergleich mit den bisher berückſichtigten Eklektikern eigenthümlich iſt, daß er, indem er auf Erkenntniß der Gottheit verzichtet [154]), zur Befriedigung ſeines religiöſen Bedürfniſſes, obgleich den Aberglauben beſtreitend [155]), nicht blos zur griechiſchen ſondern auch zur ägyptiſchen Mythologie ſeine Zuflucht nimmt und auf die Weiſe die demnächſt zu betrachtende Miſchung orientaliſcher und griechiſcher Anſchauungsweiſen vorbereitet. Sein Lehrer Ammonius wird als Urheber oder Erneuerer der Synkretiſtik bezeichnet [156]), — ob mit Recht, und in welcher Weiſe er verfahren

---

151) de sera num. Vind. 4. 14. de primo Frigid. 22. Quaest. conv. VII, 1. — de Fato 2. Stoic. rep. 38 sq. commun. Not. 31. u. ſ. w. Auch in ſeiner Ethik findet ſich hier und da Anlehnung an die neuere Stoa; vgl. Schreiter de doctr. Plutarchi theol. et morali, in Illgens Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. v. J.

152) de prof. in Virt. 7. vgl. die untergeſchobene Schrift Educ. puer. 10.

153) de *El* ap. Delph. 13. 15. — Def. oracul. 36. vgl. de virt. moral. 3. — ibid. 4. 5 sq. vgl. c. 12. de prof. in virt. 3. 13.

154) de sera num. Vind. 4. 14.

155) in ſeiner Schrift *περὶ Δεισιδαιμονίας*. vgl. Ritter IV, 563 ff.

156) Aus den häufigen Anführungen deſſelben bei Plutarch ergibt ſichs nicht.

Digitized by Google

ſein mochte, vermögen wir nicht zu beſtimmen. Tiefe der Forſchung und gründliche Kritik wird man in Plutarchs philoſophiſchen Schriften vergeblich ſuchen; aber nicht blos durch die ihnen zu Grunde liegende außerordentliche Beleſenheit ſondern auch durch die Zuverläſſigkeit der Angaben haben ſie unſchätzbaren Werth für uns, und das in ihnen ſich ausſprechende treue und warme Gemüth muß anſprechen, auch wo es in ſeiner eigenthümlich gelehrten Myſtik einem unklaren Ziele nachſtrebt.

3. Nicht minder will der mit Plutarch in mancher Beziehung zuſammentreffende Rhetor Maximus Tyrius, unter den Antoninen und Kaiſer Kommodus, Platoniker ſein, und durch Abſchwächung der platoniſchen Lehren gelingt es ihm leicht, die gleichfalls abgeſchwächten ariſtoteliſchen, ſtoiſchen und kyniſchen mit jenen in Uebereinſtimmung zu bringen. Der platoniſchen Idee des Guten ſchiebt er die kontinuirliche unbedingte Denkthätigkeit des ariſtoteliſchen abſoluten Geiſtes unter und ſtoïſirt wiederum in andren Beziehungen [157]. Aber vor Allem auf die jedesmal beabſichtigte rhetoriſche Wirkung bedacht, erklärt er ſich nach Maßgabe der Veranlaſſung über denſelben Gegenſtand in ſehr verſchiedener Weiſe. Einhelligkeit ſeiner Anſichten ſcheint er nicht einmal angeſtrebt zu haben. Mag er den Plutarch an Korrektheit und Eleganz der Diktion überlegen und das Studium ſeiner Reden für Geſchichte der Sprache von Wichtigkeit ſein, für Philoſophie und ihre Geſchichte ſind ſie von ohngleich geringerer Bedeutung als die plutarchiſchen Abhandlungen, und unerfreulich durch die faſt durchgängig hervortretende Unterordnung der Gedanken unter den Zug und Glanz der Worte. Eine ähnlich ſchillernde Darſtellung der platoniſchen Lehren finden wir in der Einleitung des Albinus und dem dem Alkinoos zugeſchriebenen Abriſſe der platoniſchen Theorie [158]), in dem Bruchſtücke des Severus (um die Mitte des zweiten

157) Dissertat. XVII, 1 extr. u. anderw. — vgl. Ritter S. 245 ff. Zeller 438 ff.

158) vgl. Ritter S. 244 f. Zeller 443.

Jahrhunderts)[159]) und den philoſophiſchen Abhandlungen des Apulejus (um dieſelbe Zeit). Auch bei letzterem, dem dichteriſchen Rhetor, findet ſich Orientaliſches eingemiſcht[160]).

4. Selbſtändiger verfährt der gelehrte Arzt Klaudius Galenus; geboren 131, lebt er bis unter Kaiſer Severus. Er will ſich keinem der verſchiedenen Lehrgebäude anſchließen, kommentirt ariſtoteliſche, platoniſche und chryſippiſche Schriften, neben den hippokratiſchen, will gegen die Angriffe der Skepſis Sinneswahrnehmungen vermittelſt der ihnen einwohnenden Evidenz (ἐνάργεια), die Vernunfterkenntniß durch Nachweiſung der weſentlichen Uebereinſtimmung in der Auffaſſung der allgemeinen Begriffe aufrecht halten, fügt den ariſtoteliſchen vier Arten der Urſächlichkeiten als fünfte die der Mittel (δι' οὗ) hinzu, beſtreitet die ſtoiſche Annahme von der Körperlichkeit der Qualitäten, hegt Bedenken gegen die Unkörperlichkeit der Seele und will die Unſterblichkeit derſelben weder behaupten noch verneinen; die Unterſuchung über ihren Sitz behält er der Arzneiwiſſenſchaft vor. Die Fragen nach der Einheit der Welt und ihrer Ewigkeit beſeitigt er, weil die Entſcheidung derſelben werthlos für unſer ſittliches Handeln ſei; ja auch die nach der Weſenheit der Gottheit und ob die Welt durch blindwirkende Urſachen, oder durch die Gottheit gebildet worden ſei. Dagegen hält er die Ueberzeugung vom Daſein der Gottheit und vom Walten der göttlichen Vorſehung feſt; denn die nach Zwecken gebildete und aufrecht erhaltene Weltordnung trete uns überall unverkennbar entgegen. Und eben ſo iſt er überzeugt daß die übrigen Urſächlichkeiten der der Zweckurſächlichkeit untergeordnet ſein müßten[161]). Seinen Schriften (die erhaltenen ſind nur

---

159) Euseb. Pr. Ev. XIII, 17. Es kommen einige Anführungen bei Jamblichus und Proklus hinzu, ſ. Zeller 442.

160) ſ. Zeller 541 f.

161) Auch hier muß ich mich begnügen auf die weiteren Ausführungen und dazu gehörigen Belegſtellen bei Sprengel, Beiträge z. Geſchichte der Medicin I, 117—195, Ritter 263 ff. und Zeller 446 ff. zu verweiſen.

ein Bruchſtück der von ihm verfaßten) [162]) verdanken wir gleich denen des Plutarch, ſehr bedeutende Beiträge zur Geſchichte der vorangegangenen Philoſophie; aber bei aller Anerkennung ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit, ſeines behutſam prüfenden Sinnes und theilweiſen Scharfſinns, können wir doch nicht ſagen daß es ihm gelungen ſei einen neuen Weg der Forſchung anzubahnen oder früher betretene zu vertiefen. Er iſt ein vorzugsweiſe dem Plato und Ariſtoteles ſich anſchließender, jedoch auch hie und da von der Stoa entlehnender Eklektiker, nur freier von dem unkritiſchen Streben andrer Männer dieſer Richtung das Verſchiedenartige zu einigen.

Auch die neuere Skepſis ſcheint, wie ſchon bemerkt worden iſt (S. 234), Vermittelung mit der dogmatiſchen Philoſophie hie und da angeſtrebt zu haben; doch iſt was wir über Phavorinus, unter Hadrian, namentlich durch Galenus erfahren, zu aphoriſtiſch, um ſeinen Standpunkt genau ermeſſen zu können.

Dritte Abtheilung.

1. Die Anfänge einer andren Richtung der Eklektik, wenn man nicht lieber die bisher betrachtete als eine vorzugsweiſe eklektiſche und die gegenwärtig zu erörternde als eine ſynkretiſtiſche bezeichnen will, treten ſchon bei Plutarch hervor.

Plutarch geht von platoniſch-ariſtoteliſchen, hie und da ſtoiſch gefärbten Begriffsbeſtimmungen aus und in der Löſung der daran ſich knüpfenden Probleme zu Anſchauungsweiſen über, die mehr dem Orient als dem Occident angehören. So wenn er das Weſen Gottes als das Seiende, Eine und Gute, als die reine Vernunft faßt und gegen die Verwechſelung deſſelben mit den verſinnlichenden Vorſtellungsweiſen, anthropopathiſchen Mythen und Zurückführung der Götter auf Naturweſen und Naturproceſſe eifert, dann aber ſich nicht begnügt der göttlichen Kauſalität einen ewigen

162) Das Verzeichniß bei Galenus de libris propriis.

beſtimmungsloſen Stoff, wie immer näher gefaßt, vorauszuſetzen, ſondern zur Erklärung des Böſen in der Welt, um den Begriff der vollkommnen göttlichen Kauſalität rein zu halten, ein böſes Princip vorausſetzt und nun daſſelbe aus dem Andren (θάτερον) Plato's und beſonders aus deſſen vorübergehender Erwähnung einer böſen Weltſeele herauszudeuteln ſucht, vorzüglich jedoch Anhaltspunkte dafür im parſiſchen Ahriman, dem ägyptiſchen Typhon und den Mythen vom Hades und Ares findet. Gelöſt hatte die griechiſche Philoſophie allerdings das Problem nicht und den Mangel befriedigender Löſung lieber durch nicht ganz klare Andeutungen bezeichnen als der ihr antipathiſchen, wenngleich damals ſchon bekannten, Vorſtellung von einem radikal böſen Princip ſich hingeben wollen. Die Scheu vor fremdartigen Vorſtellungsweiſen war zu Plutarchs Zeit bereits überwunden und er bemüht ſich nur, nicht ohne grübelnden Scharfſinn, die gewählte Erklärungsweiſe mit den platoniſch-ariſtoteliſchen Lehren einigermaßen in Einklang zu bringen. Er kehrt zurück zu der Annahme eines ungeordneten, jedoch nicht ſchlechthin qualitätsloſen, regellos bewegten Stoffes, welcher gegen Gutes wie Böſes indifferent, nicht ohne Sehnſucht zum Guten und Göttlichen ſei, dem böſen Princip dagegen weiſt er eine Mittelſtellung an zwiſchen der mit göttlicher Kraft erfüllten Weltſeele und jenem Urſtoff, und durch den platoniſchen Ausdruck einer böſen Weltſeele, den er als die der Ordnung entgegenſtrebende Kraft faßt, veranlaßt, unterſcheidet er einen guten und böſen Theil der Weltſeele, indem er aus erſterem die Vernunft und die Willensfreiheit, aus letzterem die Sinnlichkeit und die vernunftloſen Triebe ableitet, mit näheren Beſtimmungen, in die hier einzugehn nicht der Mühe lohnen möchte. Daran knüpft ſich ihm dann die Vorſtellung von Mittelweſen, die nicht wie der höchſte Gott ſchlechthin vollkommen, ſondern auch dem Unvollkommnen, ja dem Böſen, zugänglich ſeien; von der das Weltall erhaltenden Vorſehung des oberſten Gottes unterſcheidet er die den himmliſchen Göttern anvertraute Fürſorge für die ſterblichen Weſen und für Aufrechthaltung der Gattungen; von dieſer wiederum die den Dämonen angewieſene Führung der menſchlichen Handlungen. Die Dämonen,

Digitized by Google

für Luſt und Unluſt empfänglich, ſind denn auch der Verführung durch's böſe Princip ausgeſetzt und zerfallen in gute und böſe. Mit beſonderer Vorliebe bildet er ſeine phantaſtiſche Dämonologie und die Lehre von den dämoniſchen Einwirkungen auf die menſchliche Seele aus; namentlich führt er das Weißſagungsvermögen darauf zurück. Der Glaube an Dämonen war allerdings dem griechiſchen Alterthume keinesweges fremd und auch hie und da in die Philoſophie eingedrungen; zu einer Theorie aber entwickelt, wie wir ſie bei Plutarch und in wachſender Willkürlichkeit in der ſpäteren griechiſchen Philoſophie finden, war ſie nicht. Wenn Plutarch ferner, nach Plato, die Verdunkelung der Seele durch die Verkörperung derſelben hervorhebt, ſo genügt ihm nicht das von dieſem ergriffene Heilmittel, Erhebung zu der Welt der ewigen unveränderlichen Ideen, er verweiſt auf leidentlich enthuſiaſtiſche Hingabe an höhere göttliche Erweiſung, die zwar nicht ohne Selbſtthätigkeit, jedoch um ſo reiner in uns hervortrete, je mehr die eigne Thätigkeit zurückgedrängt werde. Da werden denn die Dämonen als Vermittler bezeichnet und äußere Mittel, wie die Dämpfe der pythiſchen Höhle und enthaltſames Leben, wie das der Iſisprieſter, zur Erregung des leidentlichen Enthuſiasmus und der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, empfohlen. Mochte er nun auch den verſinnlichenden Vorſtellungsarten des Polytheismus und dem Glauben an Nationalgottheiten entſchieden entgegentreten, — in der Ueberzeugung von der zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen und der göttlichen Vorſehung, will er die Gottheiten aller Völker verehren, und um die Identität der griechiſchen und barbariſchen, beſonders ägyptiſchen nachzuweiſen, durch gewaltſame der griechiſchen Sprache entlehnte Etymologien, die Namen der letzteren auf die der erſteren zurückführen [163]). So erweitert er das Gebiet der vorangegangenen Synkretiſtik und leitet zugleich zu dem demnächſt ſo eifrig verfolgten phantaſtiſchen Spiele mit mythologiſchen Deutungen über. Sehr natürlich daß dieſer zwiſchen Occi-

163) Rückſichtlich der Belegſtellen verweiſe ich auf die vorher (151) angeführte Schriſt Schreiters und auf Ritter 503 ff. Zeller 424 ff.

dent und Orient oscilirende Standpunkt Plutarchs nicht frei von Widerſprüchen durchgeführt werden konnte.

Einen ähnlich ſchillernden und orientaliſchen Vorſtellungsweiſen entgegenkommenden Platonismus finden wir bei **Apulejus** und **Maximus Tyrius**[164]).

2. Man ſucht zunächſt hinter dem offenbaren Sinn der philoſophiſchen Lehren einen ihnen zu Grunde liegenden tieferen Geheimſinn, unternimmt durch Deutung der Mythen und Kulte griechiſcher und nicht griechiſcher Religionen jene zu ergänzen und ſehnt ſich unmittelbarer göttlicher Offenbarung theilhaft zu werden. In letzterer Rückſicht ſieht man nach Mitteln ſich um, über den Bereich des vermittelnden Denkens hinaus, dem Göttlichen ſich zu näheren und glaubt durch asketiſch beſchauliches Leben, durch Opfer und Geheimdienſte, namentlich durch Hinwendung zu göttlichen Mittelweſen den Zweck erreichen zu können. Es genügte nicht mehr dem bisherigen Lehrgebäude angehörige, aus ihrem Zuſammenhang genommene Glieder zu gemiſchten Theorien zu einigen; man griff über ſie hinaus und hoffte durch Ergründung des verborgenen Sinnes der überlieferten Mythen und Myſterien, wenn man ſie in ihren Wechſelbeziehungen und ihren vielfach verſchlungenen Fäden nach auffaſſe, dem Ziele ſich anzunäheren. Da war nun längſt durch die aus Alexanders Eroberungen hervorgegangenen Monarchien und vermittelſt der römiſchen Weltherrſchaft der Orient dem Occident näher gerückt. Zu jenem wendete man ſich mit ſehnſüchtiger Erwartung und ward ſo mehr und mehr zu eigenthümlich orientaliſcher Anſchauungsweiſe hingezogen, von der man früher nur vereinzelte Anregungen erhalten, welche durch das Uebergewicht des jugendlich griechiſchen Geiſtes ſehr bald ein dieſem entſprechendes Gepräge empfingen. Auch jetzt freilich wollte man auf eigenthümlich griechiſche Aneignung des vom Orient Entlehnten nicht verzichten; nur war die dazu erforderliche ſchöpferiſche Kraft erloſchen; man verſchmolz Griechiſches und Nichtgriechiſches, ſtatt letzteres durch erſteres umzubilden.

---

164) ſ. Ritter 524. Zeller 539 ff.

Was dem Orient erborgt, was urſprünglich Griechiſches nur dann wieder zu Tage gefördert worden, iſt im Einzelnen ſchwer zu entſcheiden, und wie man früher zu geneigt war und hin und wieder auch jetzt noch iſt, auf den Orient zurückzuführen, was ganz wohl als Fortbildung griechiſcher Anfänge ſich begreifen läßt, ſo verkennt man hie und da auch umgekehrt den großen Einfluß, welchen ſchon in den erſten beiden Jahrhunderten unſrer Zeitrechnung der Orient auf den Occident ausübte; und zwar zuerſt dadurch daß nicht nur orientaliſche Gottheiten und Kulte ſondern auch einzelne orientaliſche Vorſtellungen, die dem griechiſch-römiſchen Alterthume fremd waren, jetzt in ihm Fuß faßten; demnächſt dadurch daß das Weſtreich auch in die orientaliſche Anſchauungsweiſe der Emanation allmählig ſich einlebte. So lange der griechiſche Geiſt ſtark genug war des ihm Fremdartigen ſich zu erwehren, konnte das ihm urſprünglich Antipathiſche, wie die Emanationslehre, in die Theorien des erſten Jahrhunderts und ſelbſt der erſten Hälfte des zweiten nicht eindringen; weder in der früheren und ſpäteren Stoa noch in der Synkretiſtik jener Zeit finden ſich Spuren davon. Der dualiſtiſche Pantheismus der Stoiker, wenn man dieſer Bezeichnung ſich bedienen will, nimmt zu ihr nicht ſeine Zuflucht, wiewohl er durch Annahme derſelben manche Räthſel ſeiner Anſchauungsweiſe wenigſtens ſcheinbar hätte löſen, manche Dunkelheit hätte aufhellen können. Ja, die ſtoiſche Theorie zeigt, wie fremd die Emanationslehre dem griechiſchen Geiſte war. Auch Zeller (S. 493) geſteht, daß das Streben nach übernatürlicher Offenbarung und die Sehnſucht nach einer über das Selbſtbewußtſein hinausgehenden enthuſiaſtiſchen Berührung des Göttlichen der griechiſchen Philoſophie fremd geblieben war. Jene Sehnſucht und jenes Verlangen aber fanden ihre Befriedigung in den Anſchauungen der Emanationslehre, von denen der Orient ſo durchdrungen war, daß es ſchwer ſein möchte zu beſtimmen, von welchem Theile deſſelben ſie in die griechiſche Philoſophie zunächſt eingedrungen ſei.

3. Nur ſehr wenig beſtimmt laſſen zwei verſchiedene Richtungen ſich unterſcheiden, eine vom Okcident ausgehende und zum Orient

Digitized by Google

ſich hinneigende, und eine unmittelbar vom Orient aus in den Occident eindringende. Namentlich iſt es von der Richtung der Neupythagoreer zweifelhaft, von welcher Seite ſie urſprünglich ausging. Cicero[165]) nennt ſeinen Zeitgenoſſen Nigidius Figulus Erneuerer pythagoriſcher Philoſophie. Wie ſich bei ihm ſchwerlich orientaliſche Myſtik gefunden haben wird, von welcher Cicero nichts weiß, ſo tritt ſie auch nicht in den den Pythagoreern untergeſchobenen Schriften, Timäus, Okellus Lukanus, den unächten Bruchſtücken des Archytas u. a. hervor, mag zu dieſen Fälſchungen die Liebhaberei des libyſchen Königs Jobates[166]) (nach Ritter, Juba II unter Auguſtus König von Mauritanien) oder Anderweitiges veranlaßt haben. Auch bei Moderatus (wahrſcheinlich unter Nero), dem Araber Nikomachus Geraſenus (wahrſcheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) und in den *Theologumenis arithmeticis* iſt das urſprünglich Griechiſche noch vorherrſchend; das Orientaliſche dagegen bei dem räthſelhaften Appollonius aus Tyana. Bei jenen neuen Pythagoreern findet ſich Ineinsbildung der Zahlen und Ideenlehre, wie ſie von den älteren Akademikern angebahnt war. Die Zahlen ſind ihnen Symbole der unſinnlichen Ideen, die beiden erſten Zahlen Zeichen der oberſten Principien, des göttlichen und weltlichen, die dann in verſchiedener Weiſe näher beſtimmt werden. Der angebliche Archytas unterſcheidet zwei Urweſen, das bildende und erhaltende (μορφή), das zerſtörende und verändernde (οὐσία oder ὕλη); Moderatus faßt ſie als Gottheit und unbeſtimmte Zweiheit, führt auf erſtere das Gute und die Vernunft, auf letztere das Böſe zurück; Nikomachus zufolge ſoll die Welt nach den dem göttlichen Geiſte einwohnenden Zahlen geordnet worden ſein. Willkürlicher noch iſt die weitere Entwickelung dieſer Zahlenſymbolik; auch ariſtoteliſche Begriffe werden ihr eingeflochten. In ihrer Ethik tritt beſonders Gleichſetzung von Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) und Wohlergehn (εὐτυχία) hervor, und als Endziel, Wiedervereinigung mit der Gottheit durch

---

165) Cic. de Univ. c. 1.

166) David. Schol. in Arist. 28, 13. vgl. Ritter 513.

Digitized by Google

Enthaltung von allem Unreinen; letzteres namentlich bei Nikomachus dem Araber. Ein ähnlicher Geiſt ſpricht in den in der Lebensbeſchreibung des Atheners Sekundus (wahrſcheinlich unter Hadrian) enthaltenen Antworten auf ihm vorgelegte Fragen ſich aus. Entſchiedener Orientaliſches findet ſich in den Ueberlieferungen aus dem Leben des Pythagoras; in der Unterſcheidung guter und böſer Dämonen bei Okellus dagegen nicht mehr als bei Plutarch u. A.[167]).

4. Ohngleich beſtimmter ſpricht ſich der Geiſt des Orients in dem Wenigen aus was wir authentiſch vom Appollonius aus Tyana in Phrygien (zur Zeit des Nero) erfahren. Er ſoll Schüler eines Pythagoreers Euxenos geweſen ſein, zum Erwerb tieferer Erkenntniß zu den Magiern, den Gymnoſophiſten Indiens und nach Oberägypten ſich gewendet und behauptet haben, auch Pythagoras habe ſeine Lehre durch Vermittelung Aegyptens aus Indien erhalten. Als Magier, welcher Domitians Ermordung gleichzeitig in Phrygien geſchaut habe, wird er auch anderweitig erwähnt; die Lebensbeſchreibung aber welche Philoſtratus unter Septimius Severus für deſſen Gemahlin, angeblich nach den Aufzeichnungen eines Damis aus Ninive, ausarbeitete, beabſichtigt augenſcheinlich ihren Helden als gottbegeiſterten Philoſophen, den kyniſch-ſtoiſchen, namentlich dem Euphrates (angeblich unter Hadrian), wahrſcheinlich auch dem Erlöſer, entgegenzuſtellen, und zugleich in ihm das Ideal eines von den magiſchen Künſten des übrigen Orients freien, indiſch-griechiſchen Weiſen zu ſchildern. Auch die ihm beigelegten Briefe ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach gefälſcht; ächt iſt wohl nur das Bruchſtück bei Euſebius[168]). Es wird darin der höchſte, über alle Berührung mit der Welt erhabene Gott von den untergeordneten Gottheiten unterſchieden; jener ſoll ohne alle Opfer, auch ohne lautes Gebet, nur geiſtig angebetet werden, letzteren Verehrung durch Anzündung von Weihrauch,

167) ſ. die weiteren Ausführungen und Belegſtellen b. Zeller 510 ff.

168) Praep. Ev. IV, 13. Im Uebrigen begnüge ich mich auf Ritter 494 ff. und vorzüglich Zeller 501 ff. zu verweiſen.

Aufſtellung von Bildern u. dgl. zu Theil werden. Als ſeinen, d. h. des Philoſophen, Beruf habe er, heißt es, Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung betrachtet, und in letzterer der Sonne als reinſter ſichtbarer Offenbarung der Gottheit ſich zugewendet. Von Reinheit der Geſinnung und Abtödtung der Begierden will er den Menſchen zu höherer Stufe bis zur Erlangung der Wunderkraft und Allwiſſenheit hinaufläutern.

Vierte Abtheilung.

I. 1. Die andre entſchieden vom Orient, aber dem edelſten Theile deſſelben, ausgehende Richtung eklektiſcher Philoſophie wird von einem Manne angebahnt, der an Tiefe des Geiſtes, Umfang des Wiſſens und ſelbſt an Methode, die Philoſophen des ihm vorangegangenen Jahrhunderts und des ihm folgenden weit überragt. Wir kommen erſt hier, mehr als ein Jahrhundert zurückſchreitend, auf den alexandriniſchen Juden Philo, weil nicht nachweislich daß er Einfluß auf die bis jetzt erwähnten Männer geübt habe.

Verſuche die griechiſche Philoſophie auf orientaliſche Weisheit zurück zu führen, finden wir ſchon bei alexandriniſch-griechiſchen Hiſtorikern; zu methodiſcher Durchführung dieſer Annahme iſt es wahrſcheinlich erſt durch alexandriniſche Juden gekommen, deren ſchon viele unter Alexander und Ptolemäus Lagi nach Aegypten und vorzüglich in die Hauptſtadt übergeführt waren, ſo daß ſie in der erſten Hälfte des erſten chriſtlichen Jahrhunderts, zur Zeit Philo's, ſchon zwei von den fünf Stadttheilen Alexandrias inne hatten und zerſtreut auch andre Stadttheile bewohnten. Durch das von den Ptolomäern Soter und Philadelphus errichtete Muſeum, die Bibliotheken und den Verkehr mit den dortigen Gelehrten zur griechiſchen Philoſophie herangezogen, begannen wiſſenſchaftlich gebildete Juden ſehr bald an Ausgleichung derſelben mit den Offenbarungen ihrer heiligen Bücher ſich zu verſuchen. Je feſter ſie aber vom göttlichen Urſprung der Lehren derſelben überzeugt wa-

Digitized by Google

ren, um ſo weniger konnten ſie weder als dieſen widerſprechend noch als urſprünglich und neu gelten laſſen was ſie in der griechiſchen Philoſophie für wahr hielten. Daher von der einen Seite die Vorausſetzung, das Wahre in ihr müſſe ein wenngleich entfernter Ausfluß aus den geoffenbarten Büchern ſein, von der andren Seite ihr Beſtreben, durch tieferes Eindringen in den verborgenen Sinn dieſer, die von ihnen für wahr gehaltenen Philoſopheme als in jenen enthalten nachzuweiſen. In erſterer Beziehung nahmen ſie zu untergeſchobenen oder gefälſchten Büchern ihre Zuflucht, in der zweiten zur Unterſcheidung eines Geheimſinns von dem buchſtäblichen, und zu allegoriſcher Auslegung. Ob Spuren ſolcher Anbequemung an griechiſche Vorſtellungsweiſen ſchon in der griechiſchen Ueberſetzung des alten Teſtaments der LXX ſich finden, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Mit Ariſtobulus unter Philometor, um 150 v. Chr., tritt Richtung des Judenthums auf griechiſche Philoſophie enſchieden hervor. Schon er behauptete theils, längſt vor den LXX habe es eine griechiſche Ueberſetzung des A. T. gegeben, aus welcher Plato und Pythagoras ihre Lehren geſchöpft hätten, und führte zur Bewährung ſeiner Behauptung erſonnene Verſe des Orpheus, Linus, Homer und Heſiodus auf, theils ſuchte er anthropomorphiſtiſche Ausdrücke des A. T. allegoriſch umzudeuten. So wollte er in den orphiſchen Gedichten, gefälſchten natürlich, die moſaiſche Lehre von der göttlichen Weltſchöpfung nachweiſen. Bei der auf beſtimmte Grundſätze (Kanones) zurückgeführten allegoriſchen Auslegung ging er von der Annahme aus, daß alles im Geſetz Enthaltene unmittelbaren Einfluß auf Belehrung der Menſchen haben müſſe, und daß der geſammte Inhalt des Geſetzes in einem verborgenen, durch tieferes Verſtändniß zu eröffnenden Zuſammenhang ſtehe. In Erörterungen über Ariſteas Entſtehungsgeſchichte der Ueberſetzung der LXX (von unbeſtimmter Zeit), das vierte Buch der Makkabäer, das Buch der Weisheit, die Sekte der Therapeuten können wir hier nicht eingehn [169]).

---

169) Ich muß mich begnügen auf Dähne's geſchichtliche Darſtellung

Digitized by Google

2. **Philo** der Jude war von prieſterlichem Geſchlecht in Alexandrien geboren. Von früher Jugend an ganz den Wiſſenſchaften lebend, ward er wahrſcheinlich ſchon in vorgerücktem Alter durch die Bedrückungen welche ſeine Stammgenoſſen beſonders unter Kaiſer Kajus (Kaligula) zu erdulden hatten, genöthigt den öffentlichen Angelegenheiten ſich zu widmen und mit vier andren ſeines Volkes eine Geſandtſchaft nach Rom zu übernehmen, um Zurücknahme des Befehls, welcher auch von den Juden göttliche Verehrung für die Bildſäule des Kaiſers in Anſpruch nahm, auszuwirken und fernere Verfolgungen abzuwenden. Die Geſandtſchaft langte im Winter 39—40, nach Beendigung des Krieges gegen die Germanen, in Rom an und war noch dort als der Statthalter Syriens, Petronius den wahrſcheinlich im Frühling 40 erlaſſenen Befehl erhielt, die koloſſale Bildſäule des Kajus im Tempel zu Jeruſalem aufſtellen zu laſſen. Philo bezeichnet ſich ſelber als den älteſten der Geſandten und in dem erſt unter Klaudius abgefaßten Bericht als einen Greis, ſo daß die Annahme, er ſei zur Zeit der Geſandtſchaft gegen 60 Jahre alt geweſen, mithin ohngefähr 20 Jahre v. Chr. geboren, Wahrſcheinlichkeit für ſich hat. Wie wenig die Geſandtſchaft ihren Zweck erreichte, beweiſt außer jenem Befehl, der Zorn des Kaiſers über die Bitte des mild geſinnten Petronius die Vollſtreckung des Befehls bis zu vollendeter Erndte verſchieben zu dürfen. Nur der im Januar 41 erfolgte Tod des Kaiſers rettetete den Petronius, welchen hinzurichten er befohlen hatte. Von Philo's übrigen Lebensverhältniſſen ſteht nur noch feſt ſeine Reiſe nach Jeruſalem. Euſebius' Behauptung, Philo ſei noch unter Klaudius in Rom geweſen und mit dem Apoſtel Petrus bekannt geworden, gleichwie die des Photius, er ſei zum Chriſtenthum übergegangen, entbehren der Beglaubigung.

---

der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie. 1834. Gfrörers Philo und die jüdiſch-alexandriniſche Theoſophie. 1835. 2te Aufl. L. Georgii's Abhandl. über die neueſten Gegenſätze in Auffaſſung der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, in Ilgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1839, 3tes Heft 69 ff. und auf Zeller's Geſch. III, 559 ff. zu verweiſen.

Digitized by Google

3. Philo's Schriften, längere und kürzere Abhandlungen, zerfallen in mehrere Abtheilungen, deren erſte und der Zeit nach auch muthmaßlich früheſte, allgemein philoſophiſch und philoſophiſch-hiſtoriſchen Inhalts iſt. Eine zweite wahrſcheinlich erſt im Greiſenalter von Philo verfaßte, bezieht ſich auf die Bedrückungen, welche die Juden damals zu erdulden hatten. Alle übrigen Abhandlungen Philo's betreffen die moſaiſchen Bücher. Voran ſteht eine Auslegung der Schöpfungsgeſchichte; dann folgt nach der gewöhnlichen Anordnung eine Reihe allegoriſcher Erklärungen der folgenden Abſchnitte der Geneſis bis c. XLI, theils unter dem Titel Legis allegoriarum l. I—II, theils unter beſonderen Ueberſchriften; jedoch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe Ueberſchriften erſt ſpäter hinzugefügt wurden und die entſprechenden Abſchnitte urſprünglich jenem Werke mit fortlaufender Bücherzahl, wovon ſich noch einige Spuren in den Excerpten des Mönnichs Johannes und anderweitig finden, eingereiht waren. Dieſe Reihenfolge allegoriſcher Auslegungen ſcheint ſchon urſprünglich kein ſtetig fortlaufender Kommentar geweſen zu ſein und einzelne Stücke ſpäter eingebüßt zu haben [170]). Als Zweck ſeiner Auslegungen bezeichnet Philo zu Anfang des erſt genannten Werkes (de Mundi opificio) zu zeigen, wie das Geſetz und die Welt übereinſtimmend ſeien und wie der dem Geſetz gemäß lebende ein Weltbürger ſei. Denn Moſes behandelt, heißt es im Leben deſſelben, die alten Geſchichten ſo, daß nachgewieſen werde, wie derſelbe Schöpfer und Vater des Alls und der wahre Geſetzgeber ſei, daher wer dieſen Geſetzen nachlebe, dem Gange der Natur ſich anſchließe, wer ſie verletze, durch Naturereigniſſe, wie Sündfluth, Feuerregen u. dgl. geſtraft werde, — kraft der Uebereinſtimmung der Worte mit den Werken und dieſer mit jenen. Es ſollten daher aus den in der Geneſis enthaltenen Nachrichten von guten und böſen Menſchen, Belehrungen über die Anlagen des Menſchen und ſeine Seelenzuſtände durch allegoriſche Auslegungen geſchöpft, die betreffenden Perſonen theils als Kräfte theils als Zuſtände der Seele nachgewieſen werden, um

170) ſ. Dähne a. a. O. S. 1014 ff.

Digitized by Google

wie durch Zerlegung, zur Anſchauung der Seele zu gelangen. Von den bisher berückſichtigten Schriften werden geſondert die auf die Geſetzgebung ſelber bezüglichen, und die Geſetze wiederum in ungeſchriebene, d. h. ſolche eingetheilt, die lebendige Muſter (κανόνες) des untadeligen Lebens, wie Enos, Henoch und Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph und Moſes, und in die einzelnen oder geſchriebenen, Geſetze im engeren Sinne des Worts. Von jenen Muſterleben finden ſich in den vorhandenen Werken nur die des Abraham, Joſeph und Moſes in beſonderen Schriften bearbeitet [171]). Auch in ihnen fehlt es nicht an einzelnen allegoriſchen Deutungen; doch kommen ſie nur beiläufig vor und ſind nicht beſtimmt, wie die der eigentlichen Allegorien, die Anlagen und Zuſtände der Menſchen, der guten wie der böſen, auf allgemeine Naturverhältniſſe zurück zu führen. Die geſchriebenen Geſetze werden zuerſt im Dekalogus, dann in verſchiedenen beſonderen Abhandlungen ihren näheren Beſtimmungen nach erklärt. Zu den in den älteren Ausgaben, namentlich der großen Mangeyſchen enthaltenen philoniſchen Schriften ſind einige von Angelo Mai in florentiner Handſchriften aufgefundene Bruchſtücke zur Erörterung der Geſetze und andre aus der armeniſchen Ueberſetzung ins Lateiniſche übertragene neuerlich hinzugekommen, unter letzteren einige die nicht für philoniſch gelten können [172]). Für entſchieden unächt iſt auch das für Ge-

---

171) In der Vorausſetzung daß die allegoriſchen Schriften vorzugsweiſe für Juden, die die perſönlich verwirklichten und die geſchriebenen Geſetze betreffenden für Hellenen verfaßt ſeien, will Gfrörer die einen von den andren gänzlich geſondert halten und auf das Buch de mundi Opificio die letzteren, hiſtoriſirenden, nicht die allegoriſchen, folgen laſſen. Dähne S. 994 ff. widerlegt die Auslegung der für dieſe Annahme angeführten Stellen und weiſt die Zuſammengehörigkeit der allegoriſchen Bücher mit dem Werke von der Schöpfung nach; — Gfrörers Einrede in der Vorrede zu ſ. zweiten Ausg. des Philo XII ff. iſt als mißlungen zu betrachten.

172) Mangey's Ausg. London 1742. 2 voll. fol. ſ. über dieſelbe Kreuzer in Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken 1832 S. 1 ff. — Die neu hinzugekommenen Abhandl. in C. Richters Ausg. Lips. 1838—40. VIII vol. 12.

ſchichte der Philoſophie nicht unwichtige Buch, de Mundi incorruptibilitate zu halten, deſſen in arge Verwirrung gerathenen Text Jacob Bernays mit gewohntem Scharfſinn neuerlich geordnet hat [173]).

Durch die verſchiedenen Arten der philoniſchen Schriften zieht ſich ein und dieſelbe Gedankenreihe; nur läßt der Verfaſſer den Künſten und Künſteleien ſymboliſcher Auslegung um ſo freieren Lauf, je mehr er an vorliegende bibliſche Texte ſich bindet. An Vermeſſenheit der Erklärung derſelben hat er ſeinen Vorgängern ſchwerlich nachgeſtanden, und war gleich ihnen überzeugt, daß die von ihm ſo hoch gehaltene griechiſche Philoſophie aus moſaiſcher Offenbarung abgeleitet ſei [174]). Er ſchöpft aber ſeine Ueberzeugungen nicht aus verkünſtelter Auslegung; dieſe ſoll ihm nur dienen mit ihnen ſeine Offenbarungsgläubigkeit, ſeinen ſtrengen Begriff von Inſpiration der geoffenbarten Schriften, bis auf den Buchſtaben hin, in Uebereinſtimmung zu ſetzen. Steht er in dieſen Beziehungen mit ſeinen Vorgängern auf gleichem Grund und Boden, ſo übertrifft er ſie ohne Zweifel an gründlicher Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, an Tiefe und Umfang der Weltanſchauung, an Geſchick in begrifflicher Durchführung derſelben.

4. Als Ausgangspunkt ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen dürfen wir wohl die Sehnſucht betrachten ganz im Gottesbewußtſein aufzugehn; Philoſophie mußte ihm zur Theoſophie werden; um nur in Gott, als einzigen Gegenſtand unſres Wiſſens, zu leben, wollte er, wohl im Anſchluß an die Eſſener und Therapeuten, der Welt abſterben. Die erſte Aufgabe, die er ſich daher ſtellte, war Entſchränkung des Gottesbegriffs. Wie ſollte er da nicht Befriedigung ſeines Bedürfniſſes zunächſt in der Transſcendenz der platoniſchen Lehre finden? Zwar der Bezeichnung der Gottheit als Idee des Guten bedient er ſich nicht; ſie mochte ihm dem Weltbewußtſein zu nahe zu ſtehn ſcheinen. Dagegen iſt ihm Jehovah

173) ſ. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, Januarheft 1863. S. 34 ff.

174) vgl. Zeller 600 ff.

Digitized by Google

das wahrhaft Seiende (ὁ ὤν, τὸ ὄν), Ewige, Unveränderliche, das ſchlechthin Einfache und im Gegenſatz gegen alle Beſtimmtheit des Weltlichen, das Qualitätsloſe, eben darum auch über alle Prädikate Erhabene, das Unausſprechliche, nicht blos Unvorſtellbare (ἀκατάληπτος) ſondern auch durchs Denken Unerreichbare (ἀπερινόητος), ſo daß wir, nur von ſeinem Daſein (ὕπαρξις), nicht von ſeinem eigenthümlichen Sein (ἰδία ὕπαρξις) zu wiſſen vermögen. Nur ohne Perſönlichkeit konnte der altteſtamentgläubige ſeinen Jehovah nicht denken, und zeugt dafür auch noch nicht die ihm zugeeignete unbedingte Freiheit, ſo doch daß er ſeliger als die Seligkeit ſein ſoll; denn nur ſo glaubte er den Begriff völlig entſchränken zu können, wenn er was für uns das Höchſte iſt, Wiſſen, Güte, Tugend, Schönheit, reine Einheit und Seligkeit durch ein „mehr als“ zu überbieten ſuchte. Iſt er aber dennoch Endziel alles Wiſſens, ſo kann er nur durch ein unmittelbares Schauen des Seienden, d. h. Gottes, ergriffen werden (ἡ τοῦ ὄντος θέα, ἡ ὄψις θεοῦ), und dieſer unmittelbaren Erſcheinung (ἔμφασις ἐναργής) vermag der Menſch kraft ſeiner Gottähnlichkeit theilhaft zu werden.

5. Und doch mußte Philo das Weltbewußtſein mit dem Gottesbewußtſein irgendwie zu einigen beſtrebt ſein. Der Menſch ſoll den Urgrund alles Seienden zu erforſchen unabläſſig beſtrebt ſein; die ſichtbaren Erſcheinungen ſollen ihn zur unſichtbaren Welt hinüberleiten und ihm die Ueberzeugung gewähren, daß die weiſe und künſtleriſch ſchön geſtaltete Welt eine weiſe intelligente Urſache vorausſetze; jene ſoll uns zur Staffel werden, Gott durch Gott kennen zu lernen, zu unmittelbarer Anſchauung zu gelangen. Die Welt zeugt von der Güte und Macht ihres Urhebers, und zwar von der Güte als Vorausſetzung der Macht, ſo daß Philo hier der platoniſchen Idee des Guten ſich annähert, ohne ſie jedoch als die innere Weſenheit der Gottheit zu betrachten. Wie vermöchte aber die wandelbare unvollkommene Welt unmittelbar auf die unwandelbare vollkommene Wirkſamkeit Gottes zurückgeführt werden? Da greift Philo zu der platoniſchen Ideenlehre, ſetzt eine unſichtbare geiſtige Welt (κόσμος ἀόρατος, νοητός) der ſichtbaren als Muſterbild voraus und faßt ſie platoniſch als Inbegriff der Ideen

Digitized by Google

oder geiſtigen Formen, deren Wirkſamkeit zu veranſchaulichen er ſie, in Annäherung an die Stoa, als wirkſame Kräfte ſich dachte. Sie, dieſe unſichtbaren Kräfte (δυνάμεις), ſollen den oberſten Gott als ſein Gefolge umgeben, Diener und Statthalter deſſelben ſein, die Vermittler zwiſchen Welt und Gott. Sie werden den griechiſchen Dämonen und den Engeln der moſaiſchen Bücher verglichen. Sehr begreiflich daß er ſie bald als perſönliche Weſen bald als gleich unendliche Beſtandtheile der göttlichen Weſenheit (τμήματα) bezeichnete, ſo daß auch die höhere Kraft die niedere in ſich befaſſen ſoll; durch ſeine Kräfte ſoll ja Gott in den Dingen und doch wiederum frei von aller Gemeinſchaft mit ihnen ſein; daher den Ideen oder Kräften bei aller Inweſenheit in der Gottheit doch auch wiederum eine gewiſſe Sonderung von ihr, ein gewiſſes Fürſichſein zugeſchrieben werden mußte. An einer Gliederung der Welt der Ideen oder Kräfte verſucht ſich Philo nur in ſo fern, in wie fern er ſie der göttlichen Macht und Güte unterordnet, und als einigendes Band unmittelbar dieſer, mittelbar der Ideenwelt überhaupt, den Logos bezeichnet, der höher als Macht und Güte ſei und alle andren Kräfte in ſich begreife. Er ſoll weder ungeſchaffen, wie die Gottheit, noch geſchaffen, wie endliche Dinge, der den Willen Gottes vollziehende Statthalter, der erſtgeborene Sohn Gottes ſein (θεός oder δεύτερος θεός, nicht ὁ θεός), und in letzterer Beziehung wird die göttliche Weisheit ſeine Mutter genannt. Es wird ein in der überſinnlichen und ein in der ſinnlichen ſich offenbarender Logos unterſchieden, nicht aber eine doppelte Exiſtenzweiſe deſſelben [175]); ſo daß auch hier wiederum, wie rückſichtlich der Welt der Ideen, die oberſte Einheit derſelben einerſeits der Gottheit gleichgeſetzt, andrerſeits von ihr geſondert wird. Seine Lehre vom Logos ſcheint Philo auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurück zu führen [176]), ſei es daß er überhaupt den Begriff oder doch die

175) vgl. Zeller 623 ff.

176) vgl. Zeller 628 ff. Nur möchte die Einwirkung der ſtoiſchen auf die philoniſche Lehre hier, wie überhaupt, überſchätzt ſein.

Digitized by Google

Ausbildung deſſelben, die Anwendung die er davon macht, in der früheren Theoſophie nicht vorfand.

6. In welcher Weiſe die die göttliche Wirkſamkeit auf die Welt der Veränderungen übertragenden Kräfte von der Gottheit ausgingen, vermochte Philo nur durch Gleichniſſe auszuſprechen. Während er die geiſtige Welt als Gott vollkommen ähnlich, als ſeinen Schatten bezeichnet und auch in der ſinnlichen Welt, kraft der in ihr enthaltenen geiſtigen Formen, göttliche Kraft anerkennt, ſucht er von der andren Seite den Unterſchied zwiſchen der Gottheit und den von ihr ausgehenden geiſtigen Formen, und wiederum den Unterſchied dieſer von ihren weltlichen Abbildern, aufrecht zu halten. Alle pantheiſtiſche Auffaſſung wehrt er entſchieden ab und ſcheint dadurch veranlaßt worden zu ſein der Emanationslehre ſich nicht hinzugeben. Er faßt das Verhältniß der Welt zur Gottheit theils als das der Erweiterung dieſer zu jener, theils als Erfülltwerden des Leeren durch die unendliche Fülle Gottes, theils als Ausſtrahlung. In letzterer Beziehung iſt ihm Gott das ringsum ausſtrahlende reine Licht, der Logos der zunächſt daraus hervorgegangene Lichtkreis. So finden wir bei'm Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entſchiedene Abkehr von derſelben; zwar ſetzt er größere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Weſenheit voraus, aber ohne ſie weiter, geſchweige denn bis zum Stoff, herabzuführen; die göttliche Weſenheit ſoll frei von aller unmittelbaren Gemeinſchaft mit der Welt bleiben. Eben ſo wenig jedoch eignet er ſich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanſchauung derſelben, der zu Folge ein und dieſelbe Urweſenheit in die Welt ſich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verſchiedenen Weiſen und Graden in ihr wirken ſoll, verwirft er mit all und jeder pantheiſtiſchen Erklärungsweiſe, auf das entſchiedenſte; die göttlichen Ideen oder Kräfte müſſen als Triebräder der Welt der Erſcheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie geſondert bleiben. Die lebendige Ueberzeugung von der Transſcendenz Gottes ergänzt oder verbirgt ihm die Mängel ſeiner Theorie.

Noch entſchiedener wendet er von der Stoa in der Lehre vom

Urſtoff ſich ab; ihn für die eine gewiſſermaßen Nachtſeite der einigen urſprünglichen Urweſenheit zu halten, hätte er ſich nicht entſchließen können, ohne ſeine Grundüberzeugung aufzugeben. Er kehrt lieber zu der dualiſtiſchen Vorausſetzung eines todten, an ſich nicht ſeienden und unbeweglichen, ſchlechthin leidenden, qualitäts- und formloſen Urſtoffs zurück, und indem er ihn denn doch wiederum als eine die vier Urſtoffe unentwickelt in ſich enthaltende, ungeſtaltete und ungeordnete Maſſe ſich vorſtellt, bezeichnet er den weltbildenden Geiſt Gottes als den Zertheiler (τομεύς) und als die Satzung (θεσμός) des Alls. Alles Weſenhafte, wahrhaft Seiende in der Welt wird auf die Wirkſamkeit der göttlichen Kräfte und Ideen zurückgeführt, Weltſchöpfung und Welterhaltung einander gleichgeſetzt, alle Unvollkommenheit und alles Uebel dagegen nicht blos auf Ungeeignetheit des Stoffes zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke, ſondern auch auf Widerſtreben deſſelben gegen die göttliche Ordnung; wogegen in a. St., in denen das Nichtſein des Stoffes hervorgehoben wird, Gott als Weltſchöpfer, im Unterſchiede vom bloßen Weltordner, bezeichnet wird; den Begriff der unbedingten Schöpfung feſtzuhalten, verhindert ihn theils die Scheu vor dem alten Werden aus Nichts, theils die Schwierigkeit die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit der göttlichen Wirkſamkeit zu einigen. Eigenthümliche Verſuche den Begriff eines ſolchen Urſtoffs denkbar zu machen, finden ſich bei ihm nicht; auch der ariſtoteliſche ſcheint ihm entgangen zu ſein; ſo wie er denn überhaupt das ariſtoteliſche Lehrgebäude nur ſehr unvollkommen gekannt haben möchte.

7. Von einer Theoſophie, wie ſie bei Philo an die Stelle der Philoſophie getreten war, können wir ein tieferes Eingehn in logiſche und phyſiſche Unterſuchungen nicht erwarten und dürfen die hierhergehörigen, aus der griechiſchen Philoſophie übernommenen Beſtimmungen ganz wohl übergehn. Solche Unterſuchungen hatten für ihn kein unmittelbares Intereſſe. Dagegen mußte ſeine Grundüberzeugung in der Ethik zu völligem Durchbruch gelangen. Zwar ſchließt er ſich auch hier wiederum den Formen der griechiſchen Philoſophie, namentlich der ſtoiſchen an, aber wie haucht er ihnen

Digitized by Google

doch ſeinen eigenthümlichen Geiſt ein. Die reinen und vollkommnen Seelen ſind ihm die den fernen Weltraum belebenden, in völliger Geiſtigkeit Gott allein zugewendeten; nur die von der Erde angezogenen verkörpern ſich und verfallen damit den ſinnlichen Begierden und der Sünde, zu der ſie mit der Sinnlichkeit den Hang empfangen; und dieſer Hang iſt ihnen eingeboren, nicht etwa anerzogen oder Folge von äußeren Einflüſſen. Die Erbſünde iſt die unausbleibliche Folge der Verkörperung und damit der Verſinnlichung. Aber ihrer urſprünglichen Weſenheit nach iſt auch die menſchliche Seele mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild oder Theil der göttlichen Weſenheit; darin beſteht ihre Gottähnlichkeit und ihre Fähigkeit zu ihrem Urzuſtande ſich wiederum hinaufzuläutern, darin das Denkende und frei Wollende in ihr. Ihre Sonderung von der bloßen Lebenskraft zu bezeichnen, bedient Philo ſich des ariſtoteliſchen Ausdrucks, ſie komme uns von Außen, und nennt ſie den Geiſt (νοῦς) oder das unmittelbar von Gott kommende Pneuma in uns, während er die ernährende und empfindende Seele auf die luftartigen Beſtandtheile des Samens zurückführt und als ihren Sitz das Blut zu betrachten geneigt iſt. Ihm liegt nur daran die Kluft zwiſchen dem unſterblichen und ſterblichen, dem rein geiſtigen und ſinnlichen Seelenweſen aufs ſchärfſte hervorzuheben, und in dieſer Beziehung ſchließt er ſich zunächſt der platoniſchen Lehre an; in der ferneren Sonderung der verſchiedenen Seelenvermögen ſcheut er ſich nicht bald den Stoikern, bald dem Ariſtoteles ſich anzunähern. An jener unbedingten Sonderung zweier Seelentheile oder Seelenweſen entwickelt ſich dann ſeine ganze Ethik und ſeine Lehre von menſchlicher Erkenntniß und Weisheit. Nur Hinaufläuterung des Geiſtes zu ſeiner urſprünglichen Weſenheit, zu ſeinem Urquell, über die göttlichen Mittelſtufen, ſelbſt die des Nus, hinaus, kann das Endziel aller unſrer Beſtrebungen ſein. Wie aber vermöchte die ſündhafte, mit allen ihren Thätigkeiten, auch denen des Denkens und Wollens, in die Sinnlichkeit eingetauchte menſchliche Seele dies Ziel zu erreichen? Vorbedingung iſt, dem ſinnlichen Leben abzuſterben und nicht nur die Luſtreize und Affekte in ſich abzutödten, ſondern auch ſich ſelbſt aufzugeben, in Selbſtprüfung ſeine

Digitized by Google

eigne Nichtigkeit, das Unvermögen zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, anzuerkennen; und in dieſer Beziehung nähert Philo ſich der akademiſchen Skepſis, wie ſehr und aufrichtig er auch die Philoſophie als höchſte Gabe der Gottheit preiſt. Durch ſich ſelber vermag der Menſch auch jene Vorbedingungen nicht zu erfüllen. Der Gegenſtand aller wahren Wiſſenſchaft iſt die Gottheit, und ihr näheren wir uns nur durch den Glauben, der allein durch Gott ſelber in uns gewirkt werden kann; ſollen wir Gott ſchauen, ſo muß er ſich ſelbſt uns offenbaren; aus keiner ſeiner mittelbaren Wirkungen kann er rein und vollſtändig erkannt werden; denn reine und vollſtändige Erkenntniß Gottes iſt nur diejenige, die ihn in ſeinem ungeſchwächten Lichte, in ſeiner reinen Einheit anſchaut; und dazu bedarf es der höheren Erleuchtung und vollkommner ekſtatiſcher Selbſtentäußerung des zur Anſchauung gelangen wollenden, ſein menſchliches Licht muß in dem göttlichen verſchwinden, an die Stelle des eignen Bewußtſeins und Lichts, die willenloſe Hingabe an den ihn bewegenden göttlichen Geiſt getreten ſein; und nur das Streben nach dieſer Anſchauung kann der Weg zur vollendeten Glückſeligkeit ſein. So mußte denn Philo das Streben nach dieſem Ziel, wie die Erreichung deſſelben, als eine in keiner Weiſe durch Verdienſt zu erlangende Gnadenwirkung betrachten und verzichtete auf Anwendung äußerer zu ihrer Erlangung anzuwendender Mittel. In dieſer Beziehung findet ſich bei ihm eine Reinheit der Auffaſſung, wie wir ſie nicht nur bei Neupythagoreern und demnächſt bei Neuplatonikern, ſondern auch bei manchem chriſtlichen Philoſophen vermiſſen. Doch iſt er weit entfernt ein quietiſtiſches Harren auf ſolche Einkehr Gottes in den menſchlichen Geiſt zu empfehlen. Sehr bezeichnend iſt in dieſer und jener Beziehung, wie er die Stufenfolge der Tugenden faßt. Er weiß das aſketiſche Streben der Eſſener und Therapeuten, der Sinnlichkeit in ſich Herr zu werden, ſehr wohl zu ſchätzen, und doch ſagt er von der aſketiſchen Tugend nicht blos, ſie müſſe mühſam erkämpfen, was Andren als göttliches Geſchenk mühelos zu Theil werde, ſondern auch, ſie unterliege den Schwankungen und Rückfällen, welche ein durch Unterricht oder Einſicht zur Tugend gelangender nicht zu befürchten

Digitized by Google

habe. Am höchſten ſteht ihm daher die durch Gottes Gnade erlangte Tugend, jedoch weil ſie wie alles Vollendete im Menſchen, unmittelbare Gabe der Gottheit iſt; und dabei läßt er die Nothwendigkeit der Mitwirkung unſrer Thätigkeit und der freien Selbſtbeſtimmung keinesweges außer Acht, ja auf letztere iſt er geneigt den Eintritt der Seele in die Sinnenwelt, als intelligibelen Akt, zurückzuführen und hält die Freiheit der Selbſtbeſtimmung auch im gegenwärtigen Leben gegen den Determinismus oder Fatalismus der Stoa aufs entſchiedenſte aufrecht. So begreift ſich, wie er von den Stoikern Formeln und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben. Sein zur Anſchauung Gottes und zum Leben in Gott Gelangter war auch ihm der über alle ſinnliche Regungen und Affekte erhabene, und ganz wohl mochte er ihn in ſtoiſcher Sprachweiſe den allein freien, wahren König u. ſ. f. nennen. Auch konnte er die Unterſcheidung des zur Weisheit Fortſchreitenden und des Weiſen, wie ſie namentlich ſeit Panätius in der Stoa üblich geworden war, ſich aneignen; eben ſo das Princip des naturgemäßen Lebens. Wie aber hätte er mit der Stoa das Vertrauen auf die eigne Kraft und die Annahme theilen können, die Weisheit beruhe auf der Einſicht der Uebereinſtimmung unſrer Handlungen mit der Weltordnung? Die Vermeſſenheit ſolcher Annahmen widerſprach ſeiner innerſten Ueberzeugung, der Ueberzeugung daß Erhebung über die Welt der Erſcheinungen nur durch Gottes unmittelbare Einwirkung von uns erreicht werden könne. Und dennoch kannte er eine Freiheit der Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes, wie die Stoa ſie gänzlich in Abrede ſtellte. Sie war ihm als transſcendentale Freiheit, der Grund der Verendlichung und Verſinnlichung des menſchlichen Geiſtes; als gegenwärtige, der in unſrem Erdenleben wirkende nothwendige Koefficient zur Erhebung des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit. Wiewohl er daher mit Ariſtoteles u. A. das kontemplative, zu jener Erhebung vorbereitende Leben für ohngleich höher als das praktiſch politiſche hielt, ſo verkannte er doch auch den Werth des letzteren nicht, und betrachtete nicht nur die praktiſche Thätigkeit als nothwendige Vorübung für die

Digitized by Google

theoretiſche, ſondern faßte auch den Inbegriff der Tugenden als Frömmigkeit oder Liebe zu Gott, und als Liebe und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menſchen zuſammen.

8. Mit der Eklektik hat Philo das Beſtreben gemein aus den Lehren der verſchiedenen philoſophiſchen Theorien eine Auswahl zu treffen und verſchiedenartige mit einander zu verbinden; er erhebt ſich aber über die Eklektik ſeiner Zeit und der beiden folgenden Jahrhunderte, indem er nicht durch kritiſche Vergleichung der verſchiedenen Dogmen ein Kriterium der Auswahl zu finden ſucht, oder nach dem bloß äußeren Grunde größerer oder minderer Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theorien, für dieſe oder jene Lehrſätze, oder gar nach Neigung oder Abneigung ſich beſtimmen läßt, ſondern von einer entſchiedenen, ihm unverrückt feſtſtehenden Grundüberzeugung ausgeht und in der griechiſchen Philoſophie nur nach Mitteln ihrer begrifflichen Durchführung ſich umſieht. Er mußte was er von Andren entlehnte, mit ſeiner Grundanſchauung in Einklang zu ſetzen und zugleich von pantheiſtiſcher Auffaſſung und von der der Emanationslehre ſich fern zu halten ſuchen: da konnte er den Schein von Widerſprüchen nicht wohl vermeiden; und doch darf man behaupten daß ſie nur in den Außenwerken ſeiner eigenen Theorie ſich finden, in das Innere derſelben nicht eingedrungen ſind; was darin als Widerſpruch erſcheinen möchte, iſt, näher betrachtet, Innehalten in der Durchführung ſeiner Theoſophie, in Folge der Anerkennung, die Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, dem ewig Seienden und dem Werdenden, nicht ausfüllen zu können [177]). Wir werden ſehn, wie man in dieſer Beziehung weit über ihn hinaus zu gehn verſucht hat.

II. 1. Wie tief die Emanationstheorie in die Anſchauungsweiſe des Orients eingedrungen war, erſehn wir am augenſcheinlichſten aus dem bunten Gewebe, womit die Gnoſtik die chriſtlichen Heilslehren zu überziehn beſtrebt war. In jener glaubte ſie den Schlüſſel zum tieferen Verſtändniß der geoffenbarten Wahrheiten

---

177) vgl. außer den vorher angeführten Werken (169) m. Artikel Philon im *biographical and mythological Dictionary.*

Digitized by Google

zu finden; ſie griff, um die beabſichtigte Deutung dieſer zu erreichen, zu kühnſter Anwendung der Künſte allegoriſcher Deutungen, und wo dieſe nicht ausreichten, zur Berufung auf beſondere perſönliche göttliche Offenbarungen. Die Gnoſtik iſt nicht vom Chriſtenthum ausgegangen, ſondern mit der weit im Orient verbreiteten Anſchauungsweiſe ihm entgegengekommen. Je nach der beſonderen Geſinnung der Männer, die in dieſer Richtung begriffen waren, gewann das Chriſtliche oder das Emanatiſtiſche die Oberhand. Doch auch in jenem Falle mußte erſteres durch letzteres überwuchert werden. Spuren von der Verbreitung ſolcher Beſtrebungen finden ſich ſchon in einigen Stellen der Bücher des Neuen Teſtaments. So iſt in der Apokalypſe (II, 24) von ſolchen die Rede, welche die Tiefen Satans erkennen zu können wähnten. In der Apoſtelgeſchichte (VIII, 9 ff.) wird der ſamaritaniſche Magier Simon als ein ſolcher aufgeführt, welcher zur Erweiterung der Herrſchaft über Menſchen und Natur die chriſtliche Wunderkraft erkaufen wollte. Durch einen Schüler deſſelben, Menander, gleichfalls Samaritaner, ſoll eine Schule gegründet worden ſein, aus welcher Saturninus und Baſilides hervorgegangen ſeien, erſterer in Antiochia, angeblich zur Zeit des Kaiſers Hadrianus, letzterer in Aegypten wirkſam. Beide führen die Bildung und Erhaltung des wahrhaft Realen in der Welt der Veränderungen auf vom Vollkommneren zum Unvollkommneren allmählig ſich abſtufende Ausflüſſe aus der Gottheit zurück, — B a ſ i l i d e s in ſehr ausgeführter Weiſe, indem er durch kühne Auslegungen den heiligen Schriften ſich anzuſchließen ſucht. Der ewige Vater, heißt es, habe den Nus, dieſer den Logos, und der Logos die Vernünftigkeit (*φρόνησις*), Weisheit und Kraft (*δύναμις*) erzeugt; die beiden letzteren, die Tugenden, Fürſten und Engel als Werkmeiſter der Welt. Nach andrer Ueberlieferung wird die urſprüngliche Emanation durch die Gerechtigkeit und den Frieden zur erſten Achtzahl ergänzt. Die weltbildenden Ausflüſſe erreichen die Zahl 365. Obgleich hier noch Einiges zweifelhaft iſt, ſo ſieht man doch daß die aus der ihrem Weſen nach von uns unerkennbaren Gottheit zuerſt ſich entwickelnden Ausflüſſe den menſchlichen Tugenden zu Grunde liegende

Digitized by Google

ethiſche Potenzen ſein ſollen, — wobei einige nicht ganz klare Umdeutungen der alten Vierheit der Tugenden. Daß Kraft an die Stelle der Tapferkeit geſetzt und der Friede als Ziel der tugendhaften Geſinnung und Vorbild der Gerechtigkeit hinzugefügt wurde, iſt ſehr glaublich; minder die Faſſung der Vernünftigkeit als σωφροσύνη; dieſe, die Kampf mit widerſtrebender Sinnlichkeit vorausſetzt, konnte ſchwerlich unter den vorbildlichen, intelligibelen Tugenden einen Platz finden. Anders verhielt ſichs mit der Kraft, dem Feſthalten als Ueberzeugungstreue, die auch den Muſtertugenden einwohnen muß. Ich möchte daher die Vernünftigkeit lieber als Uebergangsſtufe vom Logos zur Weisheit faſſen. Erſt die folgenden Emanationen bahnen den Uebergang von der ſittlichen zur natürlichen Weltordnung an. Jede Stufe der Emanation wird durch einen beſtimmten Abſtand (διάστημα) von der übergeordneten geſondert, und nach Maßgabe der Stufe die Gotteserkenntniß, der Glaube, der betreffenden intelligibelen Weſen, als eine höhere oder niedere bezeichnet. Woher aber die Sinnenwelt und das allen Menſchen anklebende Böſe? Uranfängliche Verwirrung und Vermiſchung wird vorausgeſetzt und daraus Entſtehung der Begierden und Leidenſchaften (προσαρτήματα, πνεύματα) abgeleitet, denen die auch in den menſchlichen Seelen noch wirkſame Vernunft widerſtehen könne und ſolle. Die Seelenwanderung wird zugleich als Strafe und als Weg zur Läuterung gefaßt. Der oberſte oder wahre Gott, rein von aller Unvollkommenheit und allem Böſen, ſcheint die Vermiſchung des Lichtreiches mit der Finſterniß zur Vervielfältigung des geiſtigen Lebens lenken zu ſollen. Wie aber jene Vermiſchung entſtanden ſei, etwa durch Durchbrechung der den niederen weltlichen Potenzen geſetzten Grenzen und ordnungsloſe Erhebungsluſt zu den höheren? iſt nicht klar. Der Annahme eines an ſich böſen Princips ſcheint Baſilides ſich erwehrt und die allwaltende göttliche Vorſehung auch auf die Welt des Wechſels und der Uebel ausgedehnt zu haben, ohne jedoch erklären zu können, wie aus der bloßen Sehnſucht nach höherer Stufe der Erkenntniß und des Daſeins, und der daraus hervorgegangenen Ueberſchreitung der je den verſchiedenen Weſenheiten geſetzten Grenzen (vorausgeſetzt daß

eine ſolche Annahme zu Grunde lag), das Böſe ſich entwickelt habe, oder wie vielmehr jene Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung die Wirkſamkeit des Böſen nicht ſchon vorausſetze.

Feſt aber hielt er die Ueberzeugung, daß Hinaufläuterung des Geiſtes, der Vernunft, zum wahrhaft Seienden, des Glaubens zur Gnoſis, das uns vorgeſteckte Endziel ſei und dieſes nur erreicht werden könne durch Abtödtung der ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften. Die Erlöſung faßt er als Befreiung der Auserwählten von der Herrſchaft der weltbildenden Geiſter und führt ſie auf Chriſtus als den erſtgeborenen Sohn der Vernunft zurück. Baſilides' Sohn Iſidorus ſcheint die Theorie des Vaters nur im Einzelnen weiter durchgeführt, eine ſpätere Generation dieſer Richtung den Beſitz des ihnen als Auserwählten beſchiedenen Lebens im Geiſte für ſo ſicher gehalten zu haben, daß ſie in ihrer Ueberhebung wähnte, dem Reinen ſei Alles rein, und Verſündigung in der ihrer Natur nach vergänglichen Welt vermöge das Heil der Seele nicht zu beeinträchtigen.

2. Eine zweite Richtung der Gnoſis ging von Valentinus aus, der in Alexandria gebildet, um 138 nach Rom und ſpäter nach Cypern übergeſiedelt ſein ſoll. Der Angabe ſeiner Schüler zufolge, hatte er den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört und beabſichtigte aus den auf das Verſtändniß der Menge berechneten Parabeln des Erlöſers die zu Grunde liegende tiefere Lehre zu entwickeln. Das Böſe und das Uebel, behauptete auch er, könne ohnmöglich auf das ſchlechthin vollkommene göttliche Weſen, den in unerreichbarer Höhe thronenden Vorvater oder das über alle Gegenſätze erhabene Vorprincip, ſondern nur auf allmählige Abſchwächung deſſelben zurückgeführt werden. Er, der höher als alles Seiende, habe mit dem von Ewigkeit her bei ihm geweſenen Schweigen (σιγή), auch Gedanken (ἔννοια) und Gnade (χάρις) genannt, den Nus und mit dieſem die Wahrheit gezeugt. Dieſe erſte Vierheit ſei das Urweſen und Princip alles Seienden: denn erſt vermittelſt des Nus und der Wahrheit könne die unergründliche göttliche Tiefe ſich offenbaren, wiewohl auch jene, durch eine Grenze von derſelben noch getrennt, ſie zu ermeſſen nicht vermöchten, ſon-

Digitized by Google

dern gleich den übrigen Aeonen nur in ewiger leidender Sehnſucht zu ihr begriffen ſeien; zugleich aber wohne ihnen ein Streben zu dem Niederen, ihnen Untergeordnetem, ein, und daher die ferneren Zeugungen. Von dem Nus und der Wahrheit ſoll dann das Wort (λόγος) und das Leben, und von ihnen der Menſch und die Kirche, d. h. das Urbild der vernünftigen Weſen und der für ſie vorher beſtimmten geiſtigen Gemeinſchaft, gezeugt worden ſein. Die beiden erſten Syzygien wurden pythagoriſch als die Vierheit (τετρακτύς), die erſten vier als die Achtzahl bezeichnet; der weibliche Genoſſe wird das Vermögen (δύναμις) des Männlichen genannt, und die Verbindung je eines weiblichen und männlichen Genoſſen ſoll wohl die Zuſammengehörigkeit der phyſiſchen mit den rein intelligibelen Zeugungen andeuten. Aus dieſer Achtzahl, dem Vorbilde der ganzen Welt, werden dann die übrigen Zeugungen abgeleitet. Das erſte Paar der letzten Vierheit habe, heißt es weiter, zehn Aeonen in fünf Paaren, das zweite zwölf Aeonen in ſechs Paaren erzeugt, zur Erfüllung der vollkommnen Zahl Dreißig, der göttlichen Fülle (des πλήρωμα). In der Zehnzahl werden Miſchung, Vereinigung, Durchdringung, Luſt und Seligkeit, in der Zwölfzahl der Paraklet und Glaube, Hoffnung und Liebe, Verſtändniß und Weisheit und wiederum Glückſeligkeit (μακαριότης) in von einander, in den verſchiedenen Berichten, abweichender Bezeichnung und Abfolge, aufgeführt. Um zur Sinnenwelt zu gelangen, mußten die Vorausſetzungen der wachſenden Entfernung von der göttlichen Tiefe und der ſich ſteigernden leidenden Stimmung der Sehnſucht geltend gemacht werden. In der zur Vermeſſenheit (τόλμα) geſteigerten Sehnſucht das Unerkennbare unmittelbar zu ergreifen, will die Weisheit ihre Grenze überſchreiten, wendet ſich von ihrem Ehegenoſſen ab und vermag, für ſich fortzeugend, zu weſenhaften Geburten nicht zu gelangen; an die Stelle von den mit Sein erfüllten (πληρώματα) treten leere Abbilder (εἰκόνες), denen jedoch immer noch Seelenartiges und Geiſtiges beigemiſcht ſein ſoll, und endlich entſteht der formloſe weibliche Stoff. Die Weisheit muß von der Grenze auf ihren Bereich zurückgeführt werden. Hier alſo ein über Baſilides hinausgehender Verſuch, ohne ein böſes Princip zu Hülfe zu nehmen,

aus der bloßen Abſtufung ideeller Principien und ihrer Sehnſucht, mit Ueberſchreitung der ihnen geſetzten Grenzen, die unendliche göttliche Tiefe zu ergreifen und mit dem vermeintlichen Wiſſen davon fortzuzeugen, die Unvollkommenheiten der Welt der Erſcheinungen, die Uebel und das Böſe in ihr, zu erklären. Natürlich mußte Valentinus zwiſchen der Weisheit der erſten Vierheit, der göttlichen Weisheit, und dieſer der Zwölfheit der Aeonen angehörigen tollkühnen, ihre Grenzen überſchreitenden Weisheit (der Achamoth) ſehr beſtimmt unterſcheiden; aber auch letztere, kraft ihrer Aeonennatur, ſoll zugleich ſeeliſche und geiſtige Keime in die Welt der Erſcheinungen ſenken; ſie ſind das Reale in ihr, alles Uebrige Bilder und Schemen. Wie doch wiederum andre Valentinianer ſich auf ſolcher Höhe des Idealismus nicht halten konnten und irgendwie dem Stoff ein Fürſichſein beizulegen geneigt geweſen zu ſein ſcheinen, müſſen wir hier übergehn. Eben ſo ihre Annahmen über die Entſtehung der Elemente, über den die Welt nach einem höheren, von ihm ſelber nicht begriffenen Plane bildenden Demiurgos u. dgl. Die Berichte über die verſchiedenen hier ſtatt gefundenen Deutungen und Erweiterungen ſind ſehr unſicher.

Was aber iſt das Endziel unſrer Beſtrebungen, und was das Endziel der Welt der Erſcheinungen? letztere muß verſchwinden, ſobald die Harmonie in der Welt der Geiſter hergeſtellt ſein wird, und dieſe in dem Grade erreicht werden, in welchem jenes leidenſchaftliche Streben der Geiſter, in Vermeſſenheit die ihnen geſetzten Grenzen der Erkenntniß zu überſchreiten, überwunden wird. Nach der Vorausſetzung daß auf allen verſchiedenen Stufen wenigſtens der menſchlichen Geiſterwelt ein Ineinander von Geiſtigem, Pſychiſchen und Sinnlichen, jedoch in der Weiſe ſtatt finde, daß je eins jener drei Elemente das vorherrſchende werde, ſo daß nicht blos in Einzelweſen je eins derſelben das entſcheidende ſei, ſondern auch in den verſchiedenen Volksſtämmen, — nach dieſer Vorausſetzung ſoll endliche Hinaufläuterung des Pſychiſchen und ſelbſt des Sinnlichen zum Pneumatiſchen ſtatt finden, ſo daß nur das Seinloſe und Leere vergehe, alle lebendigen Keime in der Welt der Erſcheinungen gerettet und zum Einklang mit dem Pleroma zurückgeführt würden.

Digitized by Google

Daß kraft der Freiheit der Selbſtbeſtimmung, durch Abtödtung der Begierden und Leidenſchaften und durch Steigerung des Glaubens zum Wiſſen (γνῶσις) — wiewohl er ſie als nothwendige Vorſtufen forderte, jenes Endziel nicht zu erreichen ſei, ſah Valentinus ein und wendete ſich daher der chriſtlichen Lehre von der Erlöſung, jedoch mit Vorbehalt ſeiner Anſchauungsweiſe, zu. Den Erlöſer denkt er ſich ausgeſtattet mit aller Herrlichkeit der göttlichen Fülle nebſt der entſprechenden Erkenntniß, und bei ſeiner Erſcheinung zugleich mit den edelſten Beſtandtheilen der ſinnlichen Welt, um auf dieſelbe wirken zu können. Durch ihn ſoll denn auch der Demiurg (die Weltſeele) die die Zukunft enthüllenden Offenbarungen empfangen haben, denen er bis dahin als blindes Werkzeug gedient hatte, und die Vollendung aller Dinge in der Befreiung der Geiſter von allen leidenden Gemüthsſtimmungen, in der Erlangung der ihnen beſchiedenen Erkenntniß und in der Auflöſung der Welt des Scheines beſtehn.

3. Mit kühnem Selbſtvertrauen verſuchen dieſe Gnoſtiker ſich an der Löſung der ſchwierigſten Probleme, ohne die Tiefe derſelben ermeſſen und der Mittel in dieſelben einzudringen ſich verſichert zu haben. Zwar verzichten ſie von vorn herein darauf die wahre Weſenheit des oberſten Princips zu ergründen; aber der Erkenntniß der daraus abgeleiteten Welt der Geiſter und der Dinge wollen ſie keine Grenzen ſetzen. Sinnreich konſtruiren ſie herabſteigende Reihen der Vollkommenheiten, beginnen mit den rein geiſtigen, wie wir ihrer im Selbſtbewußtſein und in den Normen der ſittlichen Werthgebung inne werden; vom Allgemeinen ſoll auf das Beſondere fortgeſchritten werden. Sie können dabei eben ſo wenig der Entlehnung von Begriffen entbehren, die ſie in der griechiſchen Philoſophie vorfanden, wie der Ergänzung und Umdeutung derſelben. Die Begriffe müſſen ja über die Sphäre des Abbildlichen zu der des Urbildlichen erhoben werden. Baſilides ſieht in einer zweiten Reihe der Ausflüſſe aus der göttlichen Weſenheit, nach ſolchen ſich um, die geeignet den Uebergang zur Welt der Erſcheinungen anzubahnen, jedoch gleichfalls als intelligibele Urbilder Deſſen was in der Welt des Werdens wirken ſoll, gefaßt werden und muß

Digitized by Google

um dieſe mit dem ihr zu Grunde liegenden Stoff, nicht ſelber wieder als Emanation der vollkommnen, allem Wechſel entrückten Gottheit zu faſſen, zu der Annahme einer urſprünglichen Verwirrung im Reiche der intelligibelen Potenzen ſeine Zuflucht nehmen. Aber wie dieſe Verwirrung erklären, ohne die verborgene Wirkſamkeit des Böſen vorauszuſetzen? Valentinus hielt ſich ſtrenger an dem Princip moniſtiſch ideeller Erklärung, indem er aus einer grundweſentlichen Eigenſchaft der geiſtigen Weſenheiten, aus der Sehnſucht nach unmittelbarer Erkenntniß der Gottheit, die Ueberſchreitung der ihnen geſetzten Grenzen und daraus die Welt der Veränderungen und Unvollkommenheiten abzuleiten unternahm. Daß dem Ueberſchreiten der Grenze Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung, mithin eine Verführung zum Böſen, zu Grunde liegen müſſe, hätte freilich auch er nicht in Abrede ſtellen können. Es handelte ſich bei dieſen Gnoſtikern freilich durchgängig von Begriffen, aber von Begriffen, die von der Phantaſie nicht nur hypoſtaſirt, ſondern auch vielfach näher beſtimmt und umkleidet wurden. Wie hätte da die Phantaſie Solcher die demſelben Ziele nachſtrebten, nicht ſelbſtthätig der Erreichung deſſelben zuſtreben ſollen? Durfte man nicht auch hoffen, geeignetere Mittel der Verſinnlichung und Feſtſtellung der Abfolge zu finden, als jene der platoniſchen und ſtoiſchen Philoſophie entlehnt hatten? Markus, der in wilder Schwärmerei die ihm angeblich zu Theil gewordene perſönliche Offenbarung höher als die chriſtliche ſtellt, verſinnlicht die dreißig Aeonen der überſinnlichen Welt und ihre Abfolge durch die dreißig Buchſtaben, und dann wiederum durch pythagoriſche in jener Zeit gäng und gäbe Zahlenſpiele. Ptolemäus legt der göttlichen Tiefe zwei Kräfte bei, Gedanken und Willen, und ſcheint beſonnener verfahren zu ſein, ihm Herakleon ſich angeſchloſſen zu haben. Man kann auf die Gnoſtiker überhaupt die Bezeichnung der Fließenden (*οἱ ῥέοντες*) anwenden und die Beſchreibung derſelben bei Plato. Keine Theorie kann dauernd ſich feſtſtellen; jeder hängen verſchiedene Auffaſſungs- und Bezeichnungsweiſen ſich an; daher denn wenigſtens zum Theil die Schwierigkeit, ſie geſchichtlich aufzufaſſen [178]). Wie die uns wenigſtens den Grundzü-

gen nach längſt bekannten gnoſtiſchen Theorien von einer Menge verſchiedenartiger Schößlinge umwuchert waren, erſehen wir auf das anſchaulichſte in der nun wieder ans Licht gezogenen Schrift des Hippolytus (Pſeudo Origines) gegen die Häretiker. So wenig wir die Gnoſtiker zur Veranſchauung des Einflußes, den die emanatiſtiſche Anſchauung des nicht iſraelitiſchen Orients auf die griechiſche Philoſophie wie auf Auffaſſung der chriſtlichen Offenbarung im zweiten und dritten Jahrhundert unſrer Zeitrechnung übte, hier übergehn durften, eben ſo wenig können wir auf die Einzelheiten ihrer Lehren und kritiſche Unterſuchungen über dieſelben eingehn.

4. Wozu aber die verwickelten, mehr oder weniger moniſtiſchen Löſungsverſuche, welche die Ableitung des Böſen und der Uebel in der Welt der Dinge mit ſich führt? Kehren wir, ſagten trägere Geiſter, zum Dualismus des parſiſchen Orients zurück. Manes oder Mani, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts von den monotheiſtiſchen Saſſaniden aus Perſien vertrieben, durchzieht als Apoſtel der alten Perſerlehre Syrien und, wie es heißt, auch den fernen Orient, um die handgreiflicheren Lehren vom Kampf der einander entgegengeſetzten Mächte, des Guten und Böſen, Gottes und der Materie, zu verkündigen. Jede von beiden ſoll lebendige Kräfte erzeugt und die Kräfte der Finſterniß eine Begierde zum Licht ergriffen haben und ſo der Kampf entbrannt ſein. In ihm habe, heißt es weiter, auch das Gute der Vermiſchung mit dem Böſen ſich nicht entziehn können und vermöge nur durch ſtrenge Askeſe zu ſeiner urſprünglichen Reinheit ſich wieder hinauf zu läutern. Endziel des Kampfes ſoll der Sieg des Guten ſein [179]).

Obgleich der Manichäismus urſprünglich nicht gleich der Gnoſis, der chriſtlichen Lehre ſich zu bemächtigen verſuchte, ſo vermochte dieſe ſich ſeiner doch nur nach langem und hartnäckigem Kampfe zu erwehren.

178) ſ. das Nähere in den Monographien (Neanders gnoſtiſche Syſteme und Baurs chriſtliche Gnoſis) und bei Ritter V, 118 ff. und 191 ff. vgl. über Valentinus' Theorie ſ. chriſtl. Philoſophie I, 272 ff.

179) ſ. Baur, das manichäiſche Religionsſyſtem u. Ritter V, 151 ff.

Digitized by Google

Fünfter Abſchnitt.

Der Neuplatonismus.

Vorbereitet war das neuplatoniſche Lehrgebäude durch die ganze Reihe ſynkretiſtiſcher Bewegungen, ſowohl derer die von der griechiſchen Phiſoſophie ausgingen, als derer die ihr vom Orient entgegenkamen. Es bedurfte nur eines tieferen wiſſenſchaftlichen Geiſtes durch geſchickte Ausſcheidung und Verbindung, und vor Allem durch Feſtſtellung und folgerechte Durchführung einer Grundanſchauung, die *disiecta membra* der vorangegangenen ſynkretiſtiſchen Verſuche zu einer in ſich einhelligen Theorie zu geſtalten. Mit ihr, wie tief ſie auch ſchon in die chriſtliche Philoſophie eingreift, ſchließt die Entwickelung der alten oder griechiſchen Wiſſenſchaft. Wir haben hier zuerſt die nächſten Vorläufer der neuplatoniſchen Lehren (der Name bezeichnet den beabſichtigten Rückgang auf den Urheber aller ſyſtematiſchen Philoſophie) in Betracht zu ziehn, demnächſt die abſchließende Form uns zu verdeutlichen, die ſie durch Plotinus' überragenden Geiſt erhielten, und endlich einen flüchtigen Blick auf die Ausartungen zu werfen, welche der grübelnd phantaſtiſche Scharfſinn ſeiner Nachfolger daran knüpfte.

Erſte Abtheilung.

1. Allerdings ließ die Beleſenheit Plotins' und ſeiner Schule auch verſchiedene der bisher erwähnten Eklektiker nicht außer Acht; vorzugsweiſe aber ſuchte man Anknüpfungspunkte in den Schriften

Digitized by Google

des Kronius, Harpokration und vorzüglich des Numenius; ja Plotinus mußte von ſeinen Schülern gegen die Beſchuldigung vertheidigt werden, den Schriften beſonders des letzteren, die weſentlichen Beſtandtheile ſeines Syſtems entwendet zu haben [1]). Glücklicherweiſe haben aus den Büchern des Numenius Bruchſtücke, ergänzt durch vereinzelte Angaben bei Origines, Jamblichus, Proklus u. A., ſich erhalten, die wie unzureichend auch uns Einſicht in die Gliederung, den Umfang und die Faſſungsweiſe ſeiner Gedankenreihen zu gewähren, doch genügen das Verhältniß derſelben zu den plotiniſchen einigermaßen zu beſtimmen. So viel Anklänge an die vorangegangene Synkretiſtik und zwar der orientaliſchen und occidentaliſchen Richtung, bei Numenius ſich auch finden (ſelbſt Lehren des Philo ſcheint er gekannt zu haben), ſo lenkt er doch in eine wiſſenſchaftlichere Bahn ein, durch das Beſtreben an die Stelle einer nur ſinnlich zu veranſchaulichenden Abfolge von Ausflüſſen aus der in ſich beharrenden Gottheit, eine beſchränktere abſteigende Reihe von Grundbegriffen zu ſetzen; und ſehr denkbar, daß er auf die Weiſe ſtillſchweigend Polemik gegen das bunte und zum Theil willkürliche Gewebe der gnoſtiſchen Theorien üben wollte. Er entſagte dem Verſuch ein ausgeführtes Bild der geiſtigen und ſinnlichen Welt zu entwerfen, um die Grund- und Angelbegriffe für beide in dialektiſcher Abfolge feſtzuſtellen. Und in dieſer Beziehung mochten Plotinus und ſeine Schule ihn als einen ihrer nächſten Vorgänger betrachten.

2. Numenius will die platoniſche Lehre in ihrer urſprünglichen Lauterkeit herſtellen, verwirft die aus der Verbindung der Beſtandtheile verſchiedenartiger Syſteme entſtandenen Miſchlinge [2]) und rühmt an der epikureiſchen Schule, er der entſchiedenſte Gegenfüßler derſelben, daß ſie ſich von ſolcher Miſchluſt frei gehalten

1) Ueber Amelius' Vertheidigungsſchrift ſ. Porphyr. vita Plot. c. 17.

2) Die Bruchſtücke aus ſeiner Schrift *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδεμαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 5 sqq. zeugen von geringer Schärfe der Auffaſſung und der Kritik. Er liebt Anekdotiſches einzuweben.

habe[3]). Dennoch iſt er, ohne deſſen inne zu werden, vom Geiſte der Synkretiſtik ſo ergriffen daß er für die Quelle des ganzen Platonismus den Pythagorismus hält[4]) (daher er auch als Pythagoreer bezeichnet wird) und beide auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegyptier und Juden zurückführen will[5]), ja Plato einen attiſch redenden Moſes nennt[6]). Auch in den Bruchſtücken ſeiner eigenen Theorie, die er, mit Beziehung auf Plato, als Abhandlung vom Guten (*περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ*) bezeichnet, iſt Rückgang auf den Orient unverkennbar, zugleich jedoch wie er das Entlehnte mit griechiſcher Dialektik umprägte.

Ausführlich ſucht Numenius mit faſt durchgängiger Beziehung auf Plato, zu zeigen daß Allem ein unzeitliches, ewiges, ſtets ſich ſelber gleiches, räumlich unbewegliches, unveränderliches, unkörperliches, einfaches Seiendes vorausgeſetzt werden müſſe, und daß Seiendes die eigentlichſte und urſprünglichſte Bezeichnung dieſes Abſoluten ſei[7]). Der Verſuch, wahrſcheinlich der Gnoſtiker, über das Seiende hinauszugehn, wird kurz zurückgewieſen[8]). Schon aus dieſer Begriffsbeſtimmung des unbedingt Seienden ergibt ſich, daß es nicht in den Elementen und noch weniger in der unendlichen, beſtimmungsloſen Materie und der an ſich todten, nicht in ſich ſelber beharrenden Körperwelt ſich finden könne, dieſe vielmehr ein ſie zuſammenhaltendes, unkörperliches Princip vorausſetze, wie er vorzüglich gegen die Stoa nachzuweiſen beſtrebt geweſen zu ſein ſcheint[9]). Wo aber finden wir dieſes zuſammenhaltende und bele-

---

3) Euseb. XIV, 5. 727, d. *ὁμοδοξία* ſoll bewährt werden, ib. c.

4) b. Euseb. IX, 7. XIV, 5. 728, c. *ὁ Πλάτων πυθαγορίσας*. ib. 729, d. 727, d *ὁ Πλάτων οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φαυλότερος ἐκείνου.* 729 *μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους κτλ.* vgl. XI, 10. 526, c.

5) ib. IX, 7. vgl. Orig. c. Cels. I, 15. p. 13. IV, 51. p. 198 Spenc.

6) b. Clem. Al. Strom. I, 342, c. *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;* vgl. Euseb. XI, 10. 527, a.

7) b. Euseb. XI, 10.

8) Euseb. XI, 10. 525, d.

9) b. Euseb. XV, 17. vgl. Nemes. nat. Hom. c. 2, 29.

bende Princip? In dem ewig in ſich Seienden dürfen wir es nicht ſuchen, wenngleich doch alles Weſenhafte zuletzt auf dieſes, den oberſten Gott, zurückgeführt werden muß[10]). Numenius will nach ſtreng methodiſcher Begriffsbeſtimmung die Frage beantworten und rüſtet ſich dazu durch Gebet[11]); doch würden wir ihm wahrſcheinlich Unrecht thun, wollten wir nicht annehmen, Euſebius habe in ſeinen Auszügen aus verſchiedenen Theilen des Werkes, ſehr weſentliche Punkte außer Acht gelaſſen. Nur ſo viel ſieht man, der zweite Gott oder Demiurg, ſoll in der ganzen Welt herrſchen, zu dieſer ſich wendend durch ſeine Strahlen (*ἀκροβολισμοῖς*) Alles beleben und beſeelen, und wenn er in Anſchauung Gottes ſich auf ſich ſelber zurückziehe, ſoll das Licht der Körperwelt erlöſchen[12]). Er iſt im Unterſchiede vom erſten Gotte der Bewegung theilhaft und Princip des Werdens, jedoch der Grund dazu muß in dem Beharren jenes ſich finden[13]). Der erſte Gott geht auf im Intelligi-

10) b. Euseb. XI, 17. 537, a *ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός.* ib. c *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων.* p. 539, a *ἑστώς.* ib. XI, 22. p. 543, d *αὐτὸ δὲ (τὸ Ἀγαθόν) ἐν εἰρήνῃ. ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων. ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ.* Sein Verhältniß zum zweiten Gott oder Demiurgos ſoll durch ein vom Sämann hergenommenes Gleichniß veranſchaulicht werden; ib. p. 538, c, und ferner, daß die göttlichen Gaben, wie die ſchöne Wiſſenſchaft und das Licht, mitgetheilt werden und zugleich Dem bleiben, der ſie mittheilt, ib. d *παραμένει μὲν (ἡ ἐπιστήμη) τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή.* Doch ſcheut N. ſich vom erſten Gott zu reden, XI, 18. p. 537, c *ἀφοσιοῦμαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα.* vgl. Anm. 12 u. 13.

11) b. Euseb. XI, 18 pr.

12) ib. p. 537, d. vgl. Anm. 20.

13) ib. XI, 22. 544, d *εἰ ὁ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός ἐστι, γενέσεως ἀρχή, τὸ Ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή . . . . ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς (τῆς οὐσίας) οὖσα καὶ μίμημα.* ib. XI, 18. p. 539, b *ἀντὶ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ ἀΐδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα,* — jedoch vermittelſt des Demiurgus; p. 539, d *τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων.* vgl. 537, b. 538, c. Ueber den Begriff des wahrhaft Seienden ib. XI, 10.

Digitized by Google

belen, iſt über der Welt erhaben und lenkt ihre Harmonie durch die (ihm einwohnenden) Ideen, der zweite hat zugleich Theil an dieſem und dem Sinnlichwahrnehmbaren; ſeinem Weſen nach gehört er der intelligibelen Welt an, ſeiner Wirkſamkeit nach der ſinnlichen [14]); er ſtreut (als Weltſeele) die Samen aus; ſeine Augen auf den oberſten Gott gerichtet, empfängt er ſeine Einſicht (τὸ κριτικόν) durch die Schauung, die Strebung (τὸ ὁρμητικόν), durch das Verlangen (ἔφεσις), welches ihn mit dem der Dyas entſprechenden Stoffe verbinden ſoll [15]). Und in dieſer Beziehung wird der zweite und dritte Gott zuſammengefaßt, während doch ſonſt der dritte, als geordnete Welt, von dem zweiten als ordnendem Geiſt, beſtimmt geſondert wird [16]). Man ſieht, den Stoff irgendwie aus der intelligibelen Welt abzuleiten, hat Numenius nicht gewagt, und dieſer ſein Dualismus liegt auch ſeinen Annahmen über das Seelenweſen zu Grunde. Er mochte wohl von einer dreifachen Vernunft, entſprechend der Dreiheit der Götter, geredet haben, doch unterſchied er beſtimmter zwei verſchiedene Seelen, eine vernünftige und eine vernunftloſe, die in beſtändigem Kampfe mit einander begriffen ſeien. Die vernunftloſe aber beſchränkte er auf das unmittelbar vom Körper, d. h. vom Stoffe Abhängige, dem Grunde alles Schlechten [17]); denn auch die Sinnenthätigkeit führte

14) b. Euseb. XI, 22 544, b ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτὸς, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. vgl. Procl. in Tim. V, 299, d.

15) b. Euseb. XI, 18. 538, c ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς κτλ. — 539, d. — 537, a συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης.

16) ib. 537, a ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς. — Schon Sokrates ſoll drei Götter unterſchieden haben, ib. XV, 5. 728, c. Nach Procl. in Tim. II, 99, a bezeichnete Numen. ſie als πάππος, ἔγγονος (eingeboren) und ἀπόγονος. vgl. Numen. b. Euseb. XI, 22. 544, b. Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 329 und Zeller S. 549 f.

17) Procl. in Tim. IV, 468, a. — Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 836. — Iambl. ib. 896 τῶν . . . ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρόνου κτλ. vgl. Procl. l. l. I, 24, c.

Digitized by Google

er auf die vernünftige Seele zurück[18]); ſo daß er alſo den Stoff nur für ein zwar ewiges jedoch lediglich paſſives Subſtrat der intelligibelen Kräfte gehalten haben konnte, deren Einwirkung alle Harmonie und alles Leben vorbehalten werden mußte (12. 13. 15). Bei dieſer Annahme von der Nichtigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles Stoffes als ſolchem mußte dem Numenius und ſeinen Geſinnungsgenoſſen, Kronius und Harpokration, die Verkörperung als ein Uebel erſcheinen; doch unterſchieden ſie zwiſchen ſolchen Geiſtern, die viel des Seienden geſchaut habend rein und affektlos in die Körper eingingen, und ſolchen die von Begierden und Affekten erfüllt, ſich verkörperten[19]). Den Grund der Verkörperung mußten ſie daher wohl in der vorangegangenen Entwickelung der Geiſter ſuchen. Die durch Begierden und Affekte zur Verkörperung gelangten ſcheinen durch oder in Seelenwanderung ſich läutern, die reinen zur Einheit mit ihrem Urſein zurückkehren zu ſollen[20]). Als ächter Pythagoreer ſich zu bewähren, führte Numenius, wie es ſcheint, in ſehr ſpecieller Weiſe, die Seele auf Zahlverhältniſſe zurück[21]). Aber wie weit hatte er von der Lehre der alten Pythagoreer ſich entfernt, wie ſehr der Anſchauungsweiſe ſeiner Zeit, auch der der Gnoſtiker, ſich hingegeben! Wiederhinaufläuterung zu der urſprünglichen Reinheit des Geiſtes konnte auch ihm zufolge nur durch völlige Entſinnlichung, Leben des Geiſtes

18) jedoch unmittelbar nur die *συγκαταθετικὴ δύναμις. σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα*, Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 832.

19) Iambl. b. Stob. Ecl. I, 910.

20) Wenigſtens Kronius nahm Uebergang der Geiſter in Thierſeelen an, Nemes. nat. Hom. II, 51 *Κρόνιος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας.* Die von V. Couſin aus einem ungedruckten Kommentar zum plat. Phaedon im Journal des savants 1835. 184 mitgetheilten Worte wage ich nicht zu deuten. — Iambl. b. Stob. I, 1066. Wenn der Demiurgos ſich von der Welt zurückziehe und ſeinen Blick ganz auf die Gottheit richte, ſo erlöſche, ſagt Numenius (b. Euseb. XI, 18. 537, d), das Körperliche, der Geiſt aber bleibe, glückſeligen Lebens theilhaft.

21) Procl. in Tim. III, 187, a. 226, b.

Digitized by Google

in der Anſchauung des an ſich Guten, und dieſe nur mit Hülfe der Gottheit ſelber, durch wahre Erkenntniß, unſres Bandes mit der Gottheit, erreicht werden [22]). Doch will er als Pythagoreer wiederum darin ſich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimniſſe als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt [23]).

Mit ſeinem Genoſſen Kronios [24]) und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zuſammengeſtellten Harpokration ſcheint er in der Hauptſache einverſtanden, im Einzelnen verſchiedener Anſicht geweſen zu ſein [25]). Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir ſchwerlich für einen erheblichen Mangel in unſrer Kenntniß dieſer Periode zu halten haben. Mögen Plotin und ſeine Schule im eifrigen Studium der Schriften derſelben, ſo wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher geweſen ſein als ſie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erſcheinen, — zu wiſſenſchaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anſchauungsweiſe ſicherlich erſt durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch **Plotinus**.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der chriſtlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philoſophie ihm entgegengekommen, wie feindlich ſie auch ſpäter ihr gegenübertrat. Philo will durch Entſinnlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., ſie mit einer geläuterten Philoſophie, namentlich der platoniſchen, einigen und durch Vertiefung der Geſinnung ihre beſeeligende Kraft erhöhen; die Eklektik

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) ſondern nur *μιᾷ βολῇ* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ὁμιλῆσαι τῷ Ἀγαθῷ μόνῳ μόνον*, in völliger göttlicher Einſamkeit u. ſ. w. b. Euseb. XI, 22. 543, c. d. *θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου*. d.

23) b. Euseb. XI, 22. 543, d.

24) Porphyr. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des erſten Jahrhunderts an und durch die beiden fol= genden hindurch, die Widerſprüche in den verſchiedenen philoſophi= ſchen Syſtemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weiſe gewonnenen Ergebniſſe zuerſt die griechiſche, demnächſt auch die orientaliſche Mythologie mit ihnen verſchmelzen. Und iſt die grie= chiſche Philoſophie beſtrebt, die Vorſtellungsweiſen des Orients zu vergeiſtigen, ſo kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entge= gen; griechiſche Sprache und Bildung war ja ſchon tief in ihn ein= gedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit ver= breiteten emanatiſtiſchen Anſchauungsweiſe ſich entkleiden können? ſie ſucht ſich mit der griechiſchen Philoſophie und ſelbſt mit der geoffenbarten Lehre des Chriſtenthums ins gleiche zu ſetzen. Es entſtehen auf dieſe Weiſe Miſchlinge der verſchiedenſten Art; durch= gängig aber will man, wenn auch in ſehr verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Ent= ſittlichung einen Damm entgegenſetzen und die theoretiſchen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt ſich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnſucht nach geiſtiger Wiedergeburt. Was dem Chriſtenthum zum hauptſächlichen Mittel ſeiner weiten und raſchen Verbreitung dient, iſt ſelbſt in der Philoſophie dieſes Zeitalters unverkennbar. Auch die ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen beruhen wenigſtens zum Theil auf jener Sehnſucht; was nicht je eins der philoſophiſchen Lehrgebäude für ſich erreicht hatte, wird durch Verſchmelzung ausgewählter Beſtandtheile und ihre Ergän= zung vermittelſt des religiöſen Glaubens, angeſtrebt. Wie wenig auch die Theorien dieſer Zeit, rückſichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite geſetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfniß lag ihnen zu Grunde und den Ernſt des Le= bens haben ſie unſtreitig gefördert. Ihren Abſchluß erhielten dieſe ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieſes auf Geſinnung, nicht blos auf theoretiſchen Voraus= ſetzungen beruhte, und zugleich die in ſeiner Zeit verbreitete Sehn= ſucht nach einem über unſer Sinnenleben hinausreichenden geiſtigen Sein, veranſchaulichen die Nachrichten über das Leben des merk=

Digitized by Google

würdigen Mannes. An dieſelben knüpft ſich zugleich was ſich über ſeine nächſten Vorgänger und philoſophiſchen Zeitgenoſſen mit einiger Sicherheit ermitteln läßt.

2. Plotinus lebte ſo ausſchließlich in ſeiner Speculation daß er ſich der Verkörperung zu ſchämen ſchien[26]) und weder von ſeinen Aeltern oder ſeinem Vaterlande, noch von ſeinem Geburtstage, zur Vermeidung der Feier deſſelben, reden mochte. Der Bitte ſich portraitiren zu laſſen, ſtellte er die Frage entgegen: ob es nicht genüge das Bild zu tragen, womit die Natur uns umhüllt habe? und wie man begehren ſolle, ein Bild des Bildes auf die Nachwelt kommen zu laſſen? ſo daß es ſeinem begeiſterten Freunde Amelius nur dadurch gelang ein ähnliches Abbild von ihm zu erhalten, daß er einen Künſtler veranlaßte während ſeiner Jedem zugänglichen Vorträge ihn genau zu beobachten, und dann aus der Erinnerung zu zeichnen[27]). Nach Suidas u. A. war er aus Lykopolis (Siaouth) in Aegypten gebürtig. Daß er von römiſcher Abkunft oder der Freigelaſſene eines Römers war, läßt ſich mit Wahrſcheinlichkeit aus ſeinem Namen ſchließen. Nur Weniges weiß Porphyrius nach den eignen Erzählungen des Plotin zu berichten, wie daß er bis zum achten Jahre, obgleich ſchon zur Schule gehend, an der Bruſt der Amme getrunken habe, daß der Trieb zur Philoſophie in ſeinem acht und zwanzigſten Jahre erwacht, er aber, nicht befriedigt durch die damaligen namhaften Lehrer in Alexandria, in Trübſinn verfallen ſei und dann von einem Freunde zum Ammonius Sakkas geführt, dieſer, nachdem er ſich mit ihm unterhalten, ihn mit den Worten begrüßt habe: dieſen ſuchte ich. Von da an ſei er ununterbrochen bei dem geliebten Lehrer geblieben, bis nach eilf Jahren in ſeinem neun und dreißigſten Jahre das Verlangen die Philoſophie der Inder und Perſer kennen zu lernen, ihn veranlaßt habe, dem Kriegeszuge des Kaiſers Gordianus (im J. 242) ſich anzuſchließen. Nach Gordianus' Niederlage gelang es dem Plo-

---

26) Porphyr. vita Plot. c. 1 *ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.* vgl. Ennead. I, 4, 14. 15.

27) Porphyr. ib. c. 1. 2.

tin nach Antiochia ſich zu retten, von wo er in ſeinem vierzigſten Jahre nach Rom ſich wendete. Dort theilte er ſich zwar Einzelnen mit, hielt aber die Lehren des Ammonius geheim, wie er mit den beiden andren hervorragenden Schülern deſſelben, Herennius und Origenes, verabredet hatte. Auch nachdem zuerſt Herennius und demnächſt Origenes, gegen dieſe Abrede die Lehre in Schriften zu veröffentlichen begonnen hatten, fuhr Plotinus fort die Theorie des Ammonius nur mündlich vorzutragen und ſeine Schüler zu Unterſuchungen zu veranlaſſen, in denen nach Porphyrius' Ausſage, Mangel an Ordnung und Ueberfluß an Worten zu herrſchen pflegte[28]), bis er zehn Jahre ſpäter, im erſten Regierungsjahre des Galienus (254), durch Freunde veranlaßt ward, über die in den Unterhaltungen angeregten Gegenſtände ſchriftlich ſich auszuſprechen. Auf die Weiſe waren als Porphyrius nach Rom kam und dem Plotinus ſich anſchloß, bereits ein und zwanzig Bücher ſehr verſchiedenen Inhalts von demſelben verfaßt worden, welche mit Vorſicht und nur Gereifteren mitgetheilt wurden. Während der ſechs Jahre welche Porphyrius in Rom mit dem Plotinus zubrachte, ſchrieb dieſer, beſonders auf Antrieb jenes und des Amelius, andre drei und zwanzig Bücher über die in den gemeinſamen Beſprechungen lebhaft verhandelten Gegenſtände. Ihnen kamen, nachdem Porphyrius ſich nach Sicilien zurückgezogen hatte, noch neun hinzu. Von dieſen den verſchiedenen Perioden angehörigen Abhandlungen urtheilt Porphyrius, daß die zuerſt verfaßten ein und zwanzig leichteren Gehalts ſeien und nur die demnächſt ausgearbeiteten drei und zwanzig von der völligen Reife der Kraftentwickelung des Verfaſſers zeugten, die letzten neun und beſonders die letzten vier von herannahender Altersſchwäche[29]). Sein Urtheil möchte ſich in der Hauptſache rechtfertigen laſſen. Porphyrius hat nämlich die Titel, wie ſie ſich mit geringen Abweichungen in den Enneaden

28) Porphyr. l. l. c. 3 *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς . . . ἦν δὲ ἡ διατριβὴ . . . ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας.*

29) Porph. c. 4—6.

wiederfinden, für alle drei Abtheilungen ſorgfältig angegeben. Mit der Herausgabe und der Verbeſſerung der Schriften war Porphyrius vom Plotinus beauftragt worden. Schwäche des Geſichts verhinderte letzteren ſie durchzuſehn oder zu überarbeiten; auch war er unbekümmert um Orthographie und Theilung der Sylben, dazu ſeine Handſchrift ſehr undeutlich. Er pflegte aber die Betrachtungen vom Anfange bis zum Schluß ſo genau zu durchdenken, daß er was er in der Seele entworfen hatte, wie von einem Buche abzuſchreiben ſchien. Mit Sicherheit nahm er den Faden der Unterſuchung, wo er ihn abgebrochen hatte, von neuem auf, ohne das Vorangegangene vorher wiederum leſen zu müſſen, wie fremdartige Unterſuchungen auch dazwiſchen getreten ſein mochten[30]). Plotin lebte in fortdauernd angeſtrengter Thätigkeit, ſei es im Geſpräch mit Andren oder im einſamen Nachdenken; die innere Spannung ſeines Geiſtes hörte nur während des Schlafes auf; und dazu ließ es jene Anſpannung und die Kargheit der Nahrung, an die er ſich gewöhnt hatte, nur wenig kommen. Selbſt Brod genoß er nicht häufig und weigerte ſich bei gaſtriſchen Beſchwerden, an denen er litt, Bäder und Theriak (ein mit Vipernfleiſch bereitetes Dekokt von Mohn u. dgl.) zu nehmen; letzteres, weil er ſich überhaupt aller Fleiſchnahrung enthalten wollte[31]).

Sein Ausdruck war geſpannt gedankenſchwer, kurz und enthuſiaſtiſch, ſich ganz in ſeinen Gegenſtand verſenkend[32]). Beredter noch war er wahrſcheinlich in ſeinen mündlichen Vorträgen als in ſeinen Schriften, und ſehr geſchickt das geeignete Wort zu finden. Dazu ward die Schönheit ſeiner Geſtalt durch die Rede erhöht, ſein Geſicht glänzte von Geiſt und ward mit leichten Schweißperlen bedeckt. Wie er ſanft und freundlich die Fragen aufnahm, ſo wußte er ſie, ohne zu ermüden, mit geſpannter Aufmerkſamkeit zu beant-

30) ib. c. 24. — c. 7. 8.

31) Porph. c. 8 extr. — c. 2 ib. Kreuzer.

32) ib. c. 14 *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*

worten. So hatte er drei Tage lang mit Porphyrius über die Inweſenheit der Seele im Körper verhandelt. Ueber gelungene Verſuche ſeiner jüngeren Freunde äußerte er ſich mit lebhafter Anerkennung; unſittlichen Behauptungen trat er durch Aufforderung zur Widerlegung entgegen [33]).

In einer Zeit, in welcher der furchtbaren Sittenloſigkeit der Menge ohngeachtet, ein tieferes ſittlich religiöſes Bedürfniß bei Manchem erwacht war, mußten ernſtere Gemüther, denen Befriedigung in der chriſtlichen Heilslehre noch nicht zu Theil geworden war, einer für den Ernſt der Betrachtung begeiſterten und ganz ihr ſich hingebenden Perſönlichkeit, wie die des Plotinus, mit Liebe und Vertrauen ſich zuwenden. Auch waren nicht nur Männer der Wiſſenſchaft, wie die Philoſophen Amelius, Porphyrius, die Aerzte Paulinus, Euſtochius, der Araber Zethus u. A., ſondern auch Senatoren und andre Staatsmänner mit warmer Verehrung ihm zugethan; einer derſelben, Rogotianus, in dem Maße, daß er ſeiner Würden (er war bis zur Stufe des Prätors vorgerückt) ſich entkleidete und auf alles Wohlleben verzichtete, — zu ſeinem auch leiblichen Heile; denn vorher an Händen und Füßen gelähmt, gewann er durch die einfache Lebensweiſe, der er ſich zugewendet hatte, den Gebrauch ſeiner Glieder völlig wieder. Auch Frauen ſchloſſen ſich dem Plotinus an [34]) und ſein Haus füllte ſich mit Knaben und Mädchen, welche ſterbende Aeltern ſeiner Obhut anvertraut hatten. Für ſie Sorge zu tragen, ſcheint es ihm an praktiſchem Geſchick nicht gefehlt zu haben; namentlich wird ſcharfer phyſiognomiſcher Blick, feiner Sinn für die Verhältniſſe ihm nachgerühmt und die Sorgfalt geprieſen mit welcher er die Abrechnungen über das Vermögen der ihm Anvertrauten überwacht habe [35]). Oft zum Schiedsrichter zur Ausgleichung von Streitigkeiten gewählt, hatte er doch während ſeines ſechs und zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom mit keinem der Staatsmänner (τῶν πολιτικῶν) ſich ver-

33) ib. c. 13. 15.

34) ib. c. 7. — c. 9. 11.

35) ib. c. 9.

Digitized by Google

feindet. Der Gunſt des Kaiſers Galienus und der Kaiſerin Salonina erfreute er ſich in dem Maße, daß er faſt den Wiederaufbau einer zerſtörten Stadt in Kampanien mit der Beſtimmung erlangt hätte, als Platonopolis nach den Geſetzen Platos ſich zu regieren[36]). Feinde und Neider aber mußten ſeine Ueberlegenheit anerkennen. So ſoll der Verſuch des Alexandriners Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius geweſen war, ihn durch magiſche Künſte zu beſchädigen auf dieſen ſelber zurückgefallen ſein und durch Zuſammenziehen der Glieder ſich an ihm gerächt haben. Ein ägyptiſcher Prieſter, wird ferner erzählt, habe in Plotins Gegenwart im Iſistempel in Rom deſſen Dämon erſcheinen laſſen wollen, und ſtatt ſeiner habe ein Gott als Schutzgeiſt deſſelben ſich gezeigt, deſſen höhere Würde der Aegyptier nicht habe in Abrede ſtellen können[37]): Erzählungen die bei dem verhältnißmäßig nüchternen Porphyrius ſich findend, für Charakteriſtik der Richtung jener Zeit bemerkenswerth ſind, wie wenig ſich auch ausmitteln läßt, wie ſichs mit ſolchen Vorgängen oder dem Glauben daran verhalten haben möge. Obgleich Plotinus den Vorherſagungen der Aſtrologie nur mit prüfender Vorſicht Glauben beimaß, an Schutzgeiſter höherer oder niederer Ordnung glaubte er nicht minder als jener Aegyptier, und wahrſcheinlich eben ſo an das Vermögen durch Vertiefung des Geiſtes ſie herauf zu beſchwören, oder durch magiſche Künſte auf Entfernte einzuwirken[38]). Freilich nicht ſeiner ſelbeigenen ſondern der durch Schauung ergriffenen göttlichen Geiſteskraft traute er ſolche Machtvollkommenheit zu und wollte eben darum Ueberlegenheit der Götter über ſich nicht anerkennen, ja wies des Amelius Aufforderung zur Theilnahme an einem Opfer mit den Worten ab: jene (die Götter) müſſen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen[39]). Nach Plotins Tode

---

36) ib. c. 9 extr. — c. 12.

37) Porph. c. 10 *ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν.* vgl. Procl. in Alcibiad. p. 198 Cous.

38) Porph. c. 15 extr. — vgl. vorläufig Ennead. III, 4.

39) Porph. c. 10.

befragte Amelius den (delphiſchen) Apollo, wohin deſſen Seele gewandert ſei, und erhielt in ein und fünfzig hinkenden Hexametern einen ſchwülſtigen Lobgeſang auf den Philoſophen, worin er als ſanft und gut, mit reiner Seele dem Göttlichen ſich zuwendend, von der Gottheit geliebt und als glücklicher Späher der Wahrheit gefeiert und ſeinen Verehrern offenbart wird, jetzt weile er, gleichwie Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Plato und Pythagoras, da wo Freundſchaft, Verlangen, Heiterkeit (εὐφροσύνη) nnd die auf die Gottheit gerichtete Liebe throne, — in Gemeinſchaft mit den ſeligſten Dämonen [40]. Daß Plotinus nicht ohne Erfolg dem erſten und jenſeitigen (ἐπέκεινα), im göttlichen Lichte thronenden Gotte ſeinen Geiſt zugewendet, und der Gott, der über Form und Geſtalt, über das Denken und das Denkbare erhabene, ihm viermal während Porphyrius' perſönlichen Verkehrs mit ihm, erſchienen und er auf dieſe Weiſe, durch überſchwengliche Energie, zu völliger Einheit mit demſelben gelangt ſei: — berichtet Porphyrius und geſteht ſelber nur einmal im Leben, in ſeinem acht und ſechszigſten Jahre, zu ſolcher Einigung mit der höchſten Gottheit gelangt zu ſein [41]. Noch mehr als der hochtrabende Apoll und des Porphyrius begeiſterte Liebe, ſprechen die anerkennenden Worte des Longinus für die Gewalt, welche Plotinus über die Geiſter ſeiner Zeit übte. Anfangs hatte der treffliche Kritiker, früher ſelber ein beharrlicher Zuhörer des Ammonius und Origenes, Geringſchätzung gegen Plotinus gezeigt und bekannte noch nach deſſen Tode mit den meiſten ſeiner Lehrſätze nicht einverſtanden zu ſein, hatte auch gegen die plotiniſche Auffaſſung der Ideenlehre geſchrieben und den Erwiderungen des Amelius und Porphyrius nicht nachgegeben, war aber eifrig bemüht fehlerfreie Abſchriften der Bücher des Plotinus ſich zu verſchaffen und rühmte die gedankenſchwere Schreibart deſſelben und die philoſophiſche Behandlung der Unterſuchungen [42]. Aehnlich äußert er ſich in dem ſeiner Schrift vom Endzweck vorgeſetzten,

40) ib. c. 22.

41) Porph. c. 23. vgl. Plotin. Ennead. V, 5, 3 sq. ib. Kreuzer.

42) Porph. 20. — ſ. ſeinen an Porphyrius gerichteten Brief, ib. c. 19.

noch vor dem Tode des Plotinus geſchriebenen Zueignungsbriefe, indem er den Lykopoliten nicht nur den übrigen Philoſophen ſeiner Zeit, Platonikern, Stoikern und Peripatetikern, ſondern auch dem Numenius, Kronius, Moderatus und Thraſyllus unbedingt vorzieht, in Beziehung auf Fülle der behandelten Gegenſtände, wie auf Gedrungenheit der Darſtellung und auf Eigenthümlichkeit der Betrachtungsweiſe; nur einigermaßen wird Amelius ihm an die Seite geſtellt [43]). Unterleibsleiden unterworfen wendete Plotinus keine andre Mittel als tägliche Reibungen an und unterließ auch dieſe als die ihm dieſen Dienſt leiſtenden Männer an der Peſt (im J. 262) geſtorben waren. Daß ihn ſelber die Seuche ergriffen habe, erzählt nur Suidas, Porphyrius dagegen daß die Entziehung der gewohnten Reibungen ein Halsübel (*κύναγχος*) zur Folge gehabt habe, das nach und nach bösartig geworden ſei, ſo daß er kontrakt an Händen und Füßen, auch den Gebrauch der Sprache verloren habe. Plotinus hatte ſich auf das Landgut eines verſtorbenen Freundes in Kampanien zurückgezogen und ſei, heißt es ferner, als Euſtochius von Puteoli ihm zugeeilt (Porphyrius war im ſiciliſchen Lilybäum, Amelius im ſyriſchen Apamea), mit den Worten geſtorben: dich erwartete ich und verſuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen. Bei ſeinem letzten Athemzuge ſei ein Drache unter dem Bette hervorgekommen und in eine Maueröffnung geſchlüpft [44]). Er ſtarb ſechs und ſechzig Jahre alt, am Schluß des zweiten Regierungsjahres des Kaiſers Klaudius (270), wäre demnach im J. 204 geboren worden.

3. So gewährt uns die Lebensbeſchreibung Plotins ein treues Bild von dieſer höchſt eigenthümlichen Perſönlichkeit und ihrer Zuſammengehörigkeit mit der Zeitperiode, wie wir es von keinem andren griechiſchen Philoſophen beſitzen; zugleich eröffnet er uns ſchon Vorblicke auf verſchiedene weſentliche Punkte ſeines Lehrgebäudes. Nur wie dieſes allmählig ſich in ihm ausgebildet habe, erfahren

---

43) *τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενος*, b. Porph. c. 20. 21 pr. Der Brief enthält ſehr bemerkenswerthe Angaben über die Philoſophen jener Zeit.
44) Ib. c. 2.

Digitized by Google

wir nicht. Mit den Lehren des Heraklitus und der Eleaten, der Pythagoreer, des Anaxagoras und Empedokles, der Stoiker und des Ariſtoteles war er augenſcheinlich vertraut; Manches eignet er ſich von ihnen an, Andres widerlegt er mit oft eindringlichem Scharfſinn, namentlich in den Büchern von den Gattungen des Seienden, den Kategorien [45]). Plato aber iſt ſein Führer und Meiſter; bei ihm findet er die Grund- und Angelbegriffe ſeines eignen Syſtems ausgeſprochen, oder doch mehr oder weniger beſtimmt angedeutet, wie er durch oft kühne Ausdeutungen der platoniſchen Mythen nachzuweiſen ſucht; ihn führt er häufig durch ein bloßes er ſagt an, liebt ſeine Unterſuchungen an Worte deſſelben zu knüpfen und durch Auslegung derſelben ſein Einverſtändniß mit dem großen Athener zu bewähren. Anſchluß an Plato iſt ihm mit dem Numenius gemein, ſchwerlich die von Ariſtoteles entlehnte kritiſche Benutzungsweiſe der andren griechiſchen Theorien und Lehrgebäude; aber Plato iſt ihm nicht, wie jenem der attiſirende Moſes: faſt abſichtlich ſcheint er die Berückſichtigung orientaliſcher Glaubens- und Wiſſenslehre zu vermeiden. In den Hüllen griechiſcher Mythen verſucht er hin und wieder ſeine eignen religiös-philoſophiſchen Ueberzeugungen wiederzufinden; von ägyptiſcher und andrer orientaliſcher Götter- und Religionslehre macht er faſt gar keine Anwendung, und doch konnte es ihm dem Aegyptier und in Aſien eingedrungenen, an Kenntniß derſelben nicht fehlen. Von dem unkritiſchen Miſchen und Fälſchen orientaliſcher Mythologie und Myſtik, wie ſichs bei andren Neuplatonikern, namentlich bei Jamblichus, findet, trägt Plotinus nicht die Schuld. Wahrſcheinlich auf ſeine Veranlaſſung hatten Amelius und Porphyrius gegen den Mißbrauch geſchrieben, der mit den Lehren Zoroaſters getrieben ward. Porphyrius erwähnt dieſer Schriften in Verbindung mit dem von Plotinus gegen die Gnoſtiker gerichteten Buche (Enn. II, 9) [46]). Daß Plotin darin mit den chriſtlichen Gnoſtikern es zu

---

45) Enn. VI, 1—3. vgl. Trendelenburgs hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie I, 232 ff.

46) Porph. c. 16.

Digitized by Google

thun hatte, leidet keinen Zweifel; aber nur ihre willkürlichen Emanationsdichtungen, ihre Lehren von der Materie und vom Böſen, ihren aſtrologiſchen Fatalismus widerlegt er; die von ihnen mehr verhüllten als enthüllten chriſtlichen Heilslehren läßt er unberührt. Auch in den verſchiedenen Auseinanderſetzungen ſeiner Dreiheit der Principien enthält er ſich alles Rückblicks auf die chriſtliche Dreieinigkeitslehre. Erſt Porphyrius trat gegen die chriſtlichen Dogmen entſchieden in die Schranken, und daß er in die von ihm redigirten und herausgegebenen Abhandlungen Plotins keine mißliebige Bezugnahmen auf das ihm ſelber verhaßte Chriſtenthum eingeſchoben hat, darf wohl als ein Zeichen ſeiner gewiſſenhaften Behandlungsweiſe der ihm anvertrauten Schriften betrachtet werden. Auch die Bücher der neueren griechiſchen Philoſophie ließ Plotinus keinesweges unberückſichtigt, vielmehr die Kommentarien des Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Attikus, ſo wie die der Peripatetiker Aſpaſius, Alexander, Adraſtus, in den Zuſammenkünften leſen[47]); ſo weit aber aus den erhaltenen Bruchſtücken, namentlich des Numenius, ſich urtheilen läßt, hatte er nicht nur in einzelnen weſentlichen Beſtimmungen, ſondern in der ganzen Behandlungsweiſe über jene Platoniker ſich weit erhoben. Nur dem Ammonius Sakkas hatte er, nach dem oben angeführten Zeugniß des Porphyrius, während der erſten Jahre ſeines Aufenthaltes in Rom gänzlich ſich angeſchloſſen und auch ſpäter den Geiſt jenes ſeines Lehrers in ſeinen Unterſuchungen walten laſſen[48]). Ob er aber mehr als allerdings tiefgreifende Anregungen von ihm empfangen und nicht ihr Ver-

47) ib. c. 14.

48) Anm. 28. vgl. Porph. c. 14. Der angebliche Urheber des Neuplatonismus, der eklektiſche Potamo, kann hier nicht in Betracht kommen: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου*, ſagt Diogenes L. I, 21, *καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων*. Das von ihm Angeführte unterſcheidet ſich nicht weſentlich von den Lehren der uns bekannteren Eklektikern. Suidas erwähnt eines ohne Zweifel andren Alexandriners Potamo als Zeitgenoſſen des Auguſtus und führt von ihm nur Kommentare zur platoniſchen Politie an, nicht die vom Diogenes angezogene *στοιχείωσις*.

Digitized by Google

hältniß zu einander ein ähnliches geweſen ſei wie das zwiſchen Sokrates und Plato? Zu entſchiedener Beantwortung dieſer Frage ſind unſre Nachrichten über Ammonius ungenügend. Von chriſtlichen Aeltern geboren, ſoll er zum Polytheismus zurückgekehrt ſein. Schriftliches hatte er nicht hinterlaſſen [49]). Nach dem Berichte des ſpäteren Hierokles, älteren Zeitgenoſſen des Proklus, hatte er die Lehren des Plato und Ariſtoteles in ihrer urſprünglichen Reinheit hergeſtellt und ihre Uebereinſtimmung in allen weſentlichen Punkten nachgewieſen [50]), — ganz im Sinne des ſpäteren Neuplatonismus; wogegen die unter ihnen ſtattfindenden Verſchiedenheiten Plotinus nicht außer Acht ließ. Daß Ammonius aller materialiſtiſchen Auffaſſung des Seelenweſens entgegengetreten ſei, iſt ſehr glaublich und ganz im Geiſte der damals herrſchenden Philoſophie, wenn auch das Nähere darüber in ſeiner Ausführlichkeit und Beſtimmtheit, Zweifel an der Authentie des Berichts erwecken muß [51]). Er ſcheint ſein Augenmerk vorzüglich auf Erklärung der Art und Weiſe gerichtet zu haben, wie die Seele mit dem Körper geeinigt werden könne, ohne ſich mit ihm zu vermiſchen, mit ihm zu entſtehn und abzuſterben und ihre Weſenheit einzubüßen. Er beruft ſich auf das Vermögen der Seele auch im Schlafe und in der betrachtenden Hinwendung zum Intelligibelen vom Körper ſich los zu machen [52]), und folgert daraus, daß die Seele nicht im Leibe ſei, ſondern in ſich ſelber oder in einem Höheren, dem Intelligibe-

49) vgl. Vacherot I, 342 ff. Porphyr. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19, 3. — Porphyr. v. Plot. c. 3.

50) b. Phot. Bibl. cod. 251, p. 461. vgl. cod. 214, p. 172, a. 173, b.

51) Möglich daß dem Nemeſius de Nat. Hom. c. 2. p. 69 sqq. u. c. 3. p. 129 sqq. Aufzeichnungen über die Lehren des Ammonius vorlagen, die uns nicht mehr zugänglich ſind, aber ohnmöglich daß ihnen Alles entlehnt ſein ſollte, was dort *uno tenore* nach Nennung des Namens des Ammonius vorgetragen wird. Die gelehrte und nicht ungeſchickte Kritik geht nicht blos über die Annahmen hinaus, die vor dem Ammonius aufgeſtellt waren, ſondern ſtimmt auch nicht mit der von ihm berichteten Ineinsbildung platoniſcher und ariſtoteliſcher Lehren.

52) Nemes. c. 3. 131 sq.

Digitized by Google

len, und ſich nur in Beziehung zum Leibe ſetze, d. h. in ihm wirke; denn die Einigung der Körper finde durch Veränderung der ſich einigenden ſtatt, im Intelligibelen trete Einigung ein ohne daß ſichs verändere[53]. Hier allerdings Punkte der Uebereinſtimmung in den Lehren des Plotinus und Ammonius, die jedoch mehr oder weniger beſtimmt auch bei anderen Philoſophen jener Zeit ſich finden. Dagegen hören wir nicht nur nicht, daß Ammonius bereits die unbedingte Transſcendenz des oberſten göttlichen Princips und Erhebung des Geiſtes zu demſelben durch gänzliche Vereinfachung gelehrt habe, wie Plotin, wir hören vielmehr daß bei Origenes, nicht dem Kirchenvater, wenn auch dieſer den Ammonius gehört haben mag[54]), vielmehr dem Freunde Plotins, dieſe Lehren ſich noch nicht fanden[55]). Noch weniger können wir ſie bei Longinus erwarten, der gegen Plotin die platoniſche Lehre von den Ideen als für ſich ſeiende Weſenheiten, nicht Subſiſtenzen im Nus, feſthielt[56]). Von Herennius' Lehrmeinungen erfahren wir gar Nichts.

4. Mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit dürfen wir daher annehmen, daß nicht nur die wiſſenſchaftliche Gliederung der früherer Philoſophie entlehnten Anſchauungsweiſen, ſondern auch Ergänzung derſelben zu einem in ſich abgeſchloſſenen Syſteme, das eigene Werk des Plotinus geweſen. Als ſolches dürfen wir es bezeichnen, wenngleich es nur in vereinzelten, gelegentlich veranlaßten und kaum loſe verbundenen Abhandlungen, in denen ein und derſelbe Gegenſtand wiederholt verhandelt wird, auf uns gekommen iſt. Nur

---

53) ib. 133 sqq 135 . . . *ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ κτλ.* — p. 129 sq. Von p. 137 an ſcheint Nemeſius ſelber die Betrachtung fortzuſpinnen, erwähnt des Porphyrius u. ſ. w.

54) vgl. Zeller 683, 3.

55) Nach Porphyr. v. Pl. c. 3 u. Longinus ib. c. 20 gab es von dem Origenes nur zwei Schriften *περὶ δαιμόνων* und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*. — Procl. theol. Plat. II, 4.

56) Porphyr. l. l. c. 20. 19. vgl. Syrian in Ar. Metaph. 59 Bagol.

wenige derſelben ſind als Anfänge einer ſyſtematiſchen Darſtellung zu betrachten, namentlich die drei Bücher über pſychologiſche Probleme (IV, 3—5) und über die Gattungen des Seienden (VI, 4—6); doch möchte es kaum gelingen ſie zu einer nur einigermaßen ſtetig fortlaufenden Reihe der Unterſuchungen zu verbinden; noch weniger die übrigen, beſonders die in der erſten Periode abgefaßten, die ſo ganz und gar den Charakter einzelner Betrachtungen tragen, paſſend ihnen einzufügen. Wir wollen daher Porphyrius nicht tadeln, daß er auf ſolche Verſuche verzichtend, nach Aehnlichkeit der behandelten Gegenſtände, den Nachlaß des Plotinus geſondert und geordnet hat*). Die Schwierigkeiten der uns obliegenden Rekonſtruktion können wir nicht verkennen; Porphyrius' Anordnung gewährt zur Löſung unſrer Aufgabe wenig Hülfe und mit Recht hat der neueſte Herausgeber die chronologiſche Abfolge nach den eignen Angaben des Porphyrius hergeſtellt; doch auch ſie iſt nicht von ſolcher Art daß ſie uns Einſicht in die allmählige Entſtehung und Fortbildung des Lehrgebäudes gewährte, eben weil Plotinus bei der Abfaſſung von der jedesmaligen Veranlaſſung, nicht von einem gleich anfangs entworfenen Plane ſich leiten ließ. Die allmählige Bildungsgeſchichte des Lehrgebäudes im Geiſte des Plotinus, nachzuweiſen wird ſchwerlich je gelingen. Die Grund- und Hauptlehren ſcheinen ihm als er zu ſchreiben begann (auch begann er ja in vorgerücktem Alter) feſtgeſtanden zu haben und in der erſten Periode nur hinter dem jedesmal ihn beſchäftigenden Gegenſtande mehr zurückgetreten zu ſein als es in den auf das Eigenthümliche des eignen Syſtems gerichteten Ausarbeitungen der ſpäteren Perioden der Fall iſt. In dieſen tritt auch beſtimmter als in jenen das den Plotinus, ſo viel wir wiſſen, vor allen Philoſophen ſeines Zeitalters auszeichnende Beſtreben hervor, durch ſorgfältige Erörterung der Schwierigkeiten des zu behandelnden Gegenſtandes den Weg zu ihrer Löſung ſich zu bahnen. Die Einſicht in die

*) Einer Randgloſſe zufolge (zu IV, 4. 301 Kirch.) hatte auch Euſtochius eine Ausgabe veranſtaltet; ob aller Schriften des Plotin oder nur eines Theils derſelben, erfahren wir nicht.

Eigenthümlichkeit der Probleme hat er auf dieſe Weiſe, nach dem Muſter des Ariſtoteles, weſentlich gefördert.

Vor Allem müſſen wir uns nach Beſtandtheilen der plotiniſchen Enneaden umſehen, welche Auskunft über ſeine Wiſſenſchaftslehre gewähren, und darin eben möchte er zunächſt und vorzüglich ſeine Vorgänger überragt haben, daß er wieder, gleichwie Plato und Ariſtoteles, das Bedürfniß fühlte, ſeiner Spekulation Unterſuchungen über das Wiſſen und wie wir deſſelben theilhaft zu werden und es zu befeſtigen im Stande ſeien, zu Grunde zu legen. Der Impuls dazu oder doch zu ihrer ſchriftlichen Führung, ſcheint erſt in der zweiten Periode ſeines Schriftthums in ihm hervorgetreten zu ſein; der Grund wird in einer Abhandlung (Ennead. V, 5) gelegt, die der Zeitordnung nach die neun und zwanzigſte war. Nur dürfen wir keine ſtetig durchgeführte Unterſuchung erwarten, wie wir ſie bei Plato und Ariſtoteles finden. Plotinus fußt auf dem Grunde, den dieſe gelegt und theilweiſe die ſeiner Zeit näheren Philoſophen im Einzelnen befeſtigt hatten; er beabſichtigt nicht ein neues Gebäude aufzuführen, ſondern das vorhandene, vorzugsweiſe platoniſche, bis zur äußerſten Spitze zu vollenden. Je ſchwieriger und über den Bereich der vorangegangen Unterſuchungen hinausgehend, die ſeinige iſt, um ſo ſorgfältiger und ausführlicher führt er ſie.

5. Plotin geht von der von Ariſtoteles wie von Plato anerkannten Vorausſetzung aus, daß der wahre und wirkliche Geiſt nimmer trügen könne, ein nicht erkennender Geiſt in ſich widerſprechend ſei [57]). Sein Wiſſen kann nicht zweifelhaft, Vermuthung oder vom Hörenſagen ſein und hängt nicht von Beweisführung ab,

57) vgl. über das plotiniſche Lehrgebäude außer Ritter IV, 542 und Zeller (III, 695), Steinhart, quaest. de dialectica Plotini, 1829, meletemata Plotiniana, 1840, und in Pauly's Realencyklopädie d. klaſſ. Alterth. V. Bd. Kirchner, die Philoſophie des Plotin. 1854. Vacherot, histoire critique de l'école d'Alexandrie I, 360 ff., Jules Simon de l'école d'Alexandrie I, 223 ff. — Enn. V, 5, 1. (II, 17, 22) Kirchh. *πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη;*

Digitized by Google

da dieſe immer ein an ſich und durch ſich ſelber Gewiſſes (*ἐναργές*) vorausſetzt; und wie ſoll dieſes von dem nicht an ſich Gewiſſen unterſchieden werden[58])? Soll etwa die ſinnliche Wahrnehmung das Vertrauen gewähren, daß ſichs ſo verhalte? Und doch zweifeln wir, ob das ſinnlich Wahrgenommene nicht vielmehr in der (ſubjektiven) Affektion als in dem dieſer zu Grunde Liegenden ſeinen ſcheinbaren Beſtand (*ὑπόστασις*) habe, und das ſetzt Entſcheidung des Geiſtes oder des vermittelnden Denkens (*διάνοια*) voraus. Auch ergreift ja der Sinn nur ein Bild (*εἴδωλον*) des Gegenſtandes, nicht dieſen ſelber, der immer außerhalb bleibt[59]). Ebenſo vermag der Geiſt das Geiſtige (*τὰ νοητά*) nicht zu erkennen, wenn es von ihm verſchieden iſt, und wollte man annehmen daß Geiſt und Geiſtiges irgendwie mit einander verknüpft ſeien[60]), ſo würden auch dann die Gedanken nur Bilder (*τύποι*) ſein, von denen der Geiſt afficirt ſein müßte; und mit dem geiſtigen Ergreifen (*νόησις*) würde ſichs nicht anders verhalten als mit der ſinnlichen Wahrnehmung[61]). Die Gewißheit ein außer ihm vorhandenes Seiendes wirklich ergriffen zu haben, könnte der Geiſt nicht erlangen, möchte nun das Seiende (Objekt) wiederum ein Geiſtiges ſein oder auch nicht, und möchte es in letzterem Falle als Prämiſſe, Urtheil oder Satz ſich darſtellen, da dieſe verſchiedenen Formen auf ein Andres ſich beziehn[62]). Soll aber jeder Gegenſtand des Geiſtes einfach und für ſich ſein, ſo würde die Einheit des Denkenden aufgehoben werden[63]); und wie ſollte der Geiſt

58) ib. 1. 28 *πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αὐτόθεν (ἐναργῆ) τά τε μή;*

59) ib. p. 18, 4. vgl. p. 19, 25.

60) ib. II, 18, 16 Kirchh. *εἰ δὲ συνεζεῦχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεῦχθαι τοῦτο;*

61) ib. p. 18, 21 *πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; . . ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί, αἷς πιστεύσει, ἀλλὰ καὶ αὗται ἔξω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκεῖ.*

62) ib. p. 18, 31 *εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά.*

63) ib. p. 19, 3 *εἰ δ' ἁπλᾶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ καλόν,*

Digitized by Google

umherwandernd mit ſeinen Gegenſtänden zuſammentreffen? wie (in ſich) beharren[64])? Er würde immer nur Bilder, nicht das Wahre haben[65]); und wäre er ſich deſſen bewußt, ſo müßte er geſtehn der Wahrheit nicht theilhaft zu ſein; wüßte er auch das nicht, und glaubte das Wahre zu haben, welches er nicht hat, ſo wäre ſeine Täuſchung eine doppelte. Iſt alſo die Wahrheit nicht im Geiſte, ſo iſt der Geiſt nicht Wahrheit, mithin nicht wahrhaft Geiſt, und die Wahrheit auch nicht anderweitig vorhanden. So alſo fällt Geiſt, alles Seiende und Wahrheit zuſammen; der wahre Geiſt erkennt was Jegliches ſei, nicht etwa blos wie es beſchaffen[66]); er bedarf keiner Beweisführung noch des Glaubens (*πίστις*) daß ſichs ſo verhalte; er iſt ſich ſelber gewiß. Wahrheit, im ſtrengen Sinne des Wortes (*ὄντως*)[67]), iſt Einſtimmung mit ſich ſelber, nicht mit einem Andren[68]); der Geiſt iſt ein großer Gott, der zweite Gott, der hervortritt, bevor man den erſten erblickt[69]).

6. Fällt nun Sein und Wahrheit mit dem Geiſte zuſammen, ſo auch all ſeine Erkenntniß mit Selbſterkenntniß, die wir ja der Seele, geſchweige dem Geiſte, ohnmöglich abſprechen können. In einer ſpäteren Abhandlung, der drei und vierzigſten, geht dann Plotin in ausführliche Erörterung der Selbſterkenntniß des Geiſtes ein. Sollen wir alſo annehmen daß das ſich ſelber Denkende ein Verſchiedenartiges ſei (*ποικίλον*) und es mit einem Theile ſeines

---

πρῶτον μὲν οὐχ ἕν τι οὐδ' ἐν ἑνὶ τὸ νοητὸν ἔσται, ἀλλὰ διεσπασμένον ἕκαστον κτλ.

64) ib. p. 19, 7 *πῶς δὲ αὐτοῖς συντεύξεται ὁ νοῦς περιθέων; πῶς δὲ μενεῖ; ἢ ἐν τῷ αὐτῷ πῶς μενεῖ;*

65) ib. p. 19, 17 *θεωρήσει τοίνυν αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών.*

66) ib. c. 2 *γνῶσιν (ἔχει) τοῦ τί ἕκαστόν ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποιόν τι ἕκαστον . . . . τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα.*

67) ib. p. 20, 16 *αὐτὸς γὰρ οὕτως καὶ ἐναργὴς αὐτὸς αὐτῷ.*

68) ib. *ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ κτλ.*

69) ib. c. 3 *καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον κτλ.*

Digitized by Google

Inhalts das Andre ſchaue, oder daß es einfach ſeiend ſich ſelber denke [70])? Erſtere Annahme wird zurückgewieſen, da der Geiſt in Folge derſelben nicht Ein und Daſſelbe ſondern ein Theil von ihm einen andren auffaſſen würde. Und ſollte der Geiſt blos das Denkbare erkennen, nicht aber wer er ſelber ſei? Doch ſoll erſt unterſucht werden, ob ihm Selbſterkenntniß zukomme und was in ihm das Erkennende ſei und wie er erkenne. Sogar der Seele Selbſterkenntniß abzuſprechen, möchte unzuläſſig ſein [71]). Das Wahrnehmungsvermögen der Seele bezieht ſich allerdings an ſich nur auf Aeußeres; blos die Mitwahrnehmung (συναίσθησις — das Innewerden) iſt ein innerer Akt [72]); und auch das vermittelnde Denken (διάνοια) und die Vorſtellung (δόξα) bilden verbindend und trennend das Nachurtheil (ἐπίκρισις) aus den von der Wahrnehmung empfangenen Bildern (φαντάσματα). Aehnlich verhält ſichs mit den ihr vom Geiſte zukommenden Bildern; die Seele paßt den ſchon in ihr vorhandenen die neu hinzukommenden an (Wiedererinnerungen, ἀναμνήσεις). Beſchränkt ſich nun der Geiſt der Seele darauf (auf ſolche denkende Vermittelung), oder erkennt er ſich darin ſelber, oder iſt die Selbſterkenntniß dem Geiſte als ſolchem vorzubehalten [73])? Die Wahrnehmung erblickte einen Menſchen und überlieferte das Bild dem Denken; bezeichnet dieſes ihn, etwa den Sokrates, als gut, ſo muß es an und durch ſich ſelber ſchon den Kanon des Guten in ſich tragen, indem der Geiſt

70) Enn. V, 3, 1 (II, 352, 15) ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὂν (τὸ νοοῦν) νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ.

71) V, 3, 1. 353, 2 καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἕξει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται. vgl. l. 11.

72) ib. c. 2. l. 19 καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.

73) ib. l. 30 καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε ἱστάμενος τῇ δυνάμει· ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γινώσκει ἑαυτόν· ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο.

Digitized by Google

es erleuchtet. Warum führen wir nun nicht auf dieſen reinen, die Spuren (ἴχνη) des Geiſtes auffaſſenden Theil der Seele die Selbſterkenntniß zurück[74])? weil auch der noch immer nach Außen gerichtet und vielbeſchäftigt iſt (πολυπραγμονεῖ), der (ſich ſelber erkennende) Geiſt aber nur auf das was in ihm iſt blickt und was ihm gehört. Wohl kann auch die Seele den reinen Geiſt faſſen, den von dem vermittelnden Denken verſchiedenen und höheren; obgleich wir ihn nicht zu den Theilen der Seele rechnen, iſt er ein unſriger und doch auch wiederum nicht ein unſriger, jenachdem wir uns ſeiner bedienen oder nicht bedienen, wogegen wir des vermittelnden Denkens und der Wahrnehmung uns immer bedienen[75]) und wir es ſind die die vermittelnden Gedanken denken, während die Erweiſungen (ἐνεργήματα) des Geiſtes über uns ſich finden und das Eigenthümliche der Seele mitten inne liegt zwiſchen dem niederen Vermögen der ſinnlichen Wahrnehmung und dem höheren des Geiſtes[76]). Die Wahrnehmung iſt uns ein Bote, der Geiſt unſer König, der von uns getrennt, nicht zu uns ſich neigt, ſondern wir zu ihm uns neigen, nach Oben ſchauend. Es folgt eine nicht zu völliger Klarheit gediehene weitere Erörterung des Unterſchiedes zwiſchen der Selbſterkenntniß des Geiſtes und der der Seele. In letzterer Beziehung wird vorausgeſetzt, daß wir (die Seele) nur vermittelſt des Geiſtes zur Herrſchaft (und Erkenntniß) gelangen

---

74) ib. c. 3. 354, 19 ὃ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ . . . ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη.

75) ib. p. 355, 5 ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν . . . καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα· διανοίᾳ δὲ ἀεὶ κτλ.

76) ib. p. 355, 16 ἢ αὐτοὶ μὲν ὡς λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος κτλ. vgl. II, 9, 2 (II, 35, 24).

Digitized by Google

können, und zwar entweder, wie von ihm erfüllt, durch ſeine Gegenwart in Stand geſetzt zu ſehn und wahrzunehmen, und durch ein ſolches Sichtbares (*τοιούτῳ ὁρατῷ*) uns ſelber und das Uebrige kennen zu lernen, kraft der uns wie Geſetze eingedrückten Buchſtaben (Zeichen), oder indem wir durch die dadurch gewonnene Kraft der Selbſterkenntniß, einerſeits die Natur des pſychiſchen Denkens faſſen, andrerſeits darüber hinaus uns nicht mehr als Menſch erkennen, ſondern den beſſern Theil der Seele, welcher allein zum wahren Denken beflügelt werden kann, zu dem Oberen erheben [77]). Da ſchaut denn der Geiſt ſich ſelber [78]). So lange aber ein Theil ſeiner ſelber einen anderen Theil ſeiner ſelber ſchaut, iſt der eine der Schauende, der andre der Geſchaute; und wie ſoll man theilen, und wer iſt der theilende? der Schauende oder das Geſchaute [79])? Ferner, wie ſoll der Schauende im Geſchauten ſich ſelber erkennen, wenn er ſich bei'm Schauen in das Geſchaute verſetzt? denn in dem Geſchauten war das Schauen nicht, oder er wird ſich als das Geſchaute, nicht als das Schauende, faſſen, ſo daß er ein Andres, nicht ſich ſelber geſchaut hat. Oder um ſich ſelber ganz gedacht zu haben, wird er zu ſich ſelber auch noch den Geſchauthabenden hinzufügen; jedoch wenn den Geſchauthabenden, dann auch das Geſchaute. Iſt nun in der Schauung das Geſchaute enthalten, ſo hat er, falls es nur Bilder deſſelben ſind, nicht es ſelber; oder hätte er es ſelber, ſo müßte er bevor es ſich theilte (in Schauendes und Geſchautes), es haben; es müßte Schauendes und Geſchautes, der Geiſt mit dem von ihm Ergriffenen (*νοητόν*), zuſammenfallen; und erſt da tritt Wahrheit ein [80]),

77) V, 3, 3 extr. c. 4.

78) ib. 4 extr. *ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.* vgl. zu dem Folgenden II, 9, 1 (II, 34, 17 sqq.).

79) V, 3, 5. 357, 6 *καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;*

80) ib. c. 5. 357, 18 *εἰ δ' αὐτὰ ἔχοι, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν θεωρῶν καὶ ἔχων. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ· . · καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται.*

Digitized by Google

d. h. Zuſammenfallen deſſen was ſie ausſagt mit dem Sein. So auch verhält ſichs mit dem erſten Geiſte, der das Seiende in ſich trägt, oder dieſes vielmehr mit ihm zuſammenfällt. Fragt man, wie Denken ſeiner ſelber damit beſtehn könne, ſo erwäge man daß beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andrem abhängiges Vermögen, ſondern Kraftthätigkeit (Energie) ſein muß[81]), ihr Denken ein weſenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόησις*); und da der Geiſt nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktiſch iſt, ſo genügt ihm nicht nur die Richtung auf ſich ſelber (*ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτόν*), ſondern ſie, d. h. die Selbſterkenntniß, iſt ihm nothwendig[82]). Die Seele dagegen denkt ſich ſelber als von einem Andren abhängig, ſofern ihr Denken ſich immer auf ein Andres, von ihr Verſchiedenes bezieht[83]). Schon der Ausdruck „vermittelndes Denken" (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geiſt das Vermögen zum Denken empfange[84]). Iſt jenes (Denken) ſelber das was es ausdrückt, ſo möchte ſichs auch ſelber auf die Weiſe erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es ſelber iſt, ſo möchte es auch wohl durch Dieſes, welches Vernunft (Begriff) iſt, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpaſſend, ſich ſelber erkennen[85]). Geſteht jemand zu den Gott zu erkennen, ſo noth-

---

81) ib. 357, 32 . . *ἀλλ' εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν· ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις . . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . . . . ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν.* vgl. c. 9. 364, 2. V, 1, 4. 99, 14 *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων.* V, 3, 9 (II, 363, 27). vgl. I, 8, 2 (II, 389, 9).

82) c. 6. 359, 25. — Der Geiſt nicht praktiſch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) ib. c. 6 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.*

84) ib. p. 359, 8.

85) ib. 359, 15 . . *συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῆ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό.*

Digitized by Google

wendig auch, daß er ſich ſelber erkenne; denn was er von jenem erhalten hat, wird er erkennen, und was jener gegeben hat und vermag[86]). Kann er jenen nicht deutlich erkennen, da das Schauen wohl das Geſchaute iſt, ſo möchte das ſich ſelber Sehen und Wiſſen ihm nur dann übrig bleiben, wenn das Sehen mit dem Geſehenen zuſammenfällt[87]). Und dazu iſt Ruhe erforderlich, nicht als Ausſichheraustreten (ἔκστασις) des Geiſtes, ſondern als die von allem Uebrigen freie Energie, die nur auf ſich ſelber, nicht auf etwas Andres gerichtete Energie[88]). Der ſich ſelber Denkende hat bei und zu ſich ſelber die Energie; erſt in ſich ſelber ſeiend kann ſie dann auf ein Andres ſich richten, oder ein Andres ihr Verähnlichtes von ihr ausgehn, gleichwie das Feuer erſt in ſich ſelber iſt und die Energie des Feuers hat, bevor es ſeine Spur Andrem mittheilen kann. Der Geiſt nun iſt Energie in ſich ſelber, die Seele, ſoweit ſie auf den Geiſt gerichtet iſt, bleibt innerlich (in ſich), das außer dem Geiſte gelegene Seelenweſen geht auf das Aeußere[89]). Doch auch die handelnde und bildende Seele ſchaut auf zu Grunde liegende Gedanken (νοήσεις ἀπηρτισμένας), ſo daß Alles in ihr Spuren des Geiſtes ſind, wenn man nach dem Vorbilde (ἀρχέτυπον) vorgeht und es theils mehr in der Nähe nachahmt, theils von dem Fernſten ein dunkles Bild rettet[90]).

Wir verfolgen nicht weiter wie Plotin den Begriff der zugleich Schauendes und Geſchautes (Subjekt und Objekt) ſetzenden und dadurch Selbſterkenntniß erzeugenden Energie des Geiſtes durch das vom Licht hergenommene Gleichniß zu veranſchaulichen und wie er zu verdeutlichen ſucht daß dieſes reine Licht des Geiſtes

86) ib. c. 7 pr.

87) ib. 360, 14 . . *ταύτῃ μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον.*

88) ib. 360, 17 *ἀλλ' ἐστὶν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια.*

89) ib. 360, 30 *καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω.*

90) c. 7 extr.

Digitized by Google

der Seele ſich mittheile[91]), durch ſeine Schöne (ἀγλαΐα) die Seele zu ſich ziehe und Theilnahme am geiſtigen Leben (ζωὴ νοερά) ihr verleihe. Auch die Erklärung der Art und Weiſe wie die Seele die Empfängniß für jenes Licht in ſich zu fördern habe[92]), behalten wir der demnächſtigen Erörterung der plotiniſchen Seelenlehre vor und wenden uns zuvor zu weiterer Entwickelung der kosmiſchen Principien des Syſtems.

7. Als ſolche waren ſchon in der bisher betrachteten Grundlegung der Geiſt und die Seele hervorgetreten; denn darin unterſcheidet ſich die plotiniſche Erkenntnißlehre weſentlich von der platoniſch-ariſtoteliſchen, daß ſie nicht von dem erkennenden menſchlichen Subjekte, ſondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniß, als nothwendiger Vorausſetzung der bedingten, ausgeht. Zugleich aber war ſchon angedeutet worden[93]) daß der unbedingte, alles Seiende und ſich ſelber erkennende Geiſt nicht als erſtes ſchlechthin unbedingtes Princip betrachtet werden könne. Sehen wir daher zunächſt wie Plotin zu dieſem gelangt und wie er es faßt.

Kann der ſich ſelber denkende Geiſt das ſchlechthin unbedingte Weltprincip ſein? Zwar in ſo fern iſt der Zwieſpalt von Subjekt und Objekt, von Denkenden und Gedachten, in ihm aufgehoben, in wie fern das Eine wie das Andre das untrennbar verbundene Erzeugniß ſeiner reinen unbedingten Energie iſt, nicht wie in unſrem Denken ein zeitweiſes Ergreifen von Objekten der Sphären über oder unter uns, der ſinnlichen oder intellektuellen[94]). Das Mannichfaltige ſeines Denkens wird durch eine alle Wahrheiten umfaſſende Einheit zuſammengehalten, geht in ihr gewiſſermaßen auf[95]). Wodurch alſo weiſt dieſer ariſtoteliſch gefaßte Begriff des

91) c. 8. 361, 30 . . ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ. τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. κτλ. vgl. c. 9. 363, 13. 21.

92) ib. c. 9.

93) Anm. 69.

94) Anm. 83. 85. 89. 91.

95) ib. c. 12 τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνθέσει, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐ-

Geiſtes noch über ſich ſelber hinaus? Allerdings iſt Gedachtes und Denkendes im Geiſte an einander gejocht, das Eine nicht ohne das Andre, aber doch noch von einander verſchieden; ohne dieſe Zweiheit wäre Denken (und Bewußtſein) ohnmöglich[96]); die Einheit des göttlichen Geiſtes iſt eine Einheit die ſich theilt, die des menſchlichen geht von der Zweiheit zur Einheit über, jener iſt urſprünglich Einheit[97]); aber die Zweiheit in welche ſie ſich in jedem ihrer Akte theilt, zeigt daß ſie nicht die Einheit an ſich, die abſolute Einheit iſt, dieſe vielmehr ihr vorausgeſetzt werden muß[98]). Auch das vom Geiſte Gedachte iſt ein Mannichfaltiges, und ſo wie jene Zweiheit, ſo ſetzt die Mannichfaltigkeit die Einheit voraus; die Einheit iſt Bedingung aller Mannichfaltigkeit nicht blos in den Zahlen, ſondern nicht minder in der Welt des Seienden, und zwar die Einheit an ſich, nicht irgend eine beſtimmte Einheit ([93]); ohne eine oberſte unbedingte Einheit würde die Welt in ordnungsloſes Chaos

---

τοῦ τὸ πλῆθος . . . εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. vgl. Anm. 81.

96) ib. c. 10. 364, 25 δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵνα ὅρασις ᾖ. ib. 365, 3 δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης . . . καὶ πάλιν εὖ ἕκαστον τῶν νοουμένων συνεκφέρει τὴν ταυτότητα ταύτην καὶ τὴν ἑτερότητα . . . καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντῃ εἰπεῖν αὐτὸ δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ἃ μή ἐστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴη. κτλ. c. 11 διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν. vgl. c. 13. — III, 8, 9. 342, 26 . . . καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα . . . παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν.

97) Enn. V, 6, 1. 195, 25 ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐν δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο καί, ὅτι αὐτό, ἕν. Enn. III, 8, 11. 345, 21.

98) Das νοητὸν muß dem Denken zu Grunde liegen, V, 2. 6, 196, 4. VI, 9, 2. 79, 31. — V, 3, 12. (II, 367, 15) δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ . . . ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται. — ib. 368, 30 εἰ γάρ τί ἕν, οὐκ ἂν αὐτοέν· τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί.

Digitized by Google

ſich auflöſen [99]). Dazu bedarf der Geiſt um das Intelligibele zu denken des Lichts, das nicht in ihm als ſolchem iſt; gleichwie die Seele ihr Licht von ihm erhält, ſo iſt er zwar ſeiner Natur nach erleuchtet, das Vermögen dazu aber empfängt er von dem einfachen Lichte an ſich [100]). Will der Geiſt einen Gegenſtand als einfach ergreifen, ſo zeigt ſich daß er immer ein Andres faſſe, welches in ihm anwächſt; er verhält ſich als noch nicht ſehendes oder geſtaltloſes Geſicht (ἀτύπωτος ὄψις), als bloßes Verlangen (ἔφεσις); erſt wenn er es wirklich ergreift, wird er zum wahren Geiſt, zur Weſenheit und Erkenntniß. Was ihm vorangeht, iſt das Princip deſſelben und zwar ein nicht darin begriffenes; denn nur Das woraus etwas wird (ἐξ ὧν), iſt darin begriffen, nicht wodurch (δι' ὧν) es wird, dieſes vielmehr ein von Allem was durch daſſelbe wird verſchiedenes. Mithin iſt das vorausgeſetzte ſchlechthin einfache Princip ein dem Geiſte vorangehendes (πρὸ νοῦ) [101]).

---

99) ib. c. 10. 365, 22 δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὂν ποικίλον εἶναι κτλ. vgl. Anm. 96 u. Enn. V, 6, 3. — V, 3, 12, 367, 18 . . ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τίς ἀνάγκη ἤδη καὶ ἐνταῦθα ἕν τι εἶναι ἀφ' οὗ τὰ πολλά; ἢ διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἄλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν. — V, 6,3. 196, 32 . . ζητεῖν δὲ δεῖ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτό. vgl. c. V, 9, 1. 49, 15. V, 6, 13 (II, p. 76, 3) ἀλλ' οὐ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως. und Aehnliches häufiger.

100) Enn. V, 6, 4. 197 werden die drei Principien dem Lichte, der Sonne und dem Monde verglichen, ib. 198, 3 ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστιν ἁπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι.

101) Enn. V, 3, 11 (II, 366). — eins der ſchwierigſten Kapitel. vgl. III, 8, 11. 345, 21 ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. κτλ. ib. p. 346, 13 ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις κτλ. . . . ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου (τοῦ νοῦ) κτλ.

Digitized by Google

Sagt man dagegen die Menge entſtehe ja nicht durch Zuſammenſetzung (συνθέσει), ſondern die Kraftthätigkeiten der einigen Weſenheit ergäben die Menge, ſo nimmt man doch an daß aus einem einfachen Geiſte die Energien hervorgehn [102]), und ſind dieſe ſelber nicht Weſenheiten, ſo vielmehr Uebergänge aus dem Vermögen zur Energie [103]). Sollte aber die Weſenheit ſelber Energie und die Energie ihre Mannichfaltigkeit ſein, ſo würde die Weſenheit ſo vielfach ſein wie die Menge. Geſtehen wir dieſes nun auch dem ſich ſelber erkennenden Geiſte zu, ſo doch nicht dem (unbedingten) Princip von Allem, da (wie geſagt), die Vielheit Das, wodurch ſie iſt, nothwendig vorausſetzt. Und ſagen ſie, aus dem einigen einfachen Geiſte gingen die Energien hervor, ſo ſetzen ſie doch den Energien ſchon ein Einfaches voraus, und dann die Energien als beharrliche Hypoſtaſen; — da wären ſie denn von jenem, wodurch ſie ſind, verſchieden, das Einfache beharrlich und die vom Geiſt ausgehende Menge, von jenem abhängig (ἐξηρτημένον) [104]); denn ſollten ſie beſtehen, indem jenes irgendwie wirkſam geweſen wäre, ſo würde auch in ihm Menge ſein; wären ſie die erſten Energien die das Zweite (die zweiten) hervorbrächten, ſo müßte auch ihnen ein beharrlich Seiendes zu Grunde liegen, weil ſonſt Nichts vorhanden wäre, worauf die Ausbreitung [105]) beruhte; Bewegung würde Bewegung, Denken ein andres Denken ins Unendliche hin vorausſetzen, und die erſte Energie wäre unvollendet (ἀτελής), ein bloßer Trieb (ὁρμή), der auf Nichts ſich richtete. Setzen wir lieber ſeine Energie als eine fließende, wie das Licht der Sonne,

102) V, 3, 12 (95). ib. p. 367, 21 ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ οντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.

103) ib. l. 8 ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μέν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ. vgl. Anm. 101.

104) ib. p. 367, 22 ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται (vgl. 102)· εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις θήσονται κτλ.

105) ib. 368, 8 οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις.

Digitized by Google

und als Licht die ganze intelligibele Natur [106]); oder nehmen wir ein Licht vor dem Lichte an, welches ſtets ruhend das Intelligibele beſtrahle und jenſeits des Geiſtes und der Erkenntniß, wie überhaupt ſchlechthin unbedürftig ſei, ſo auch der Erkenntniß nicht bedürfe [107]), die erſt der zweiten Natur eigne und einer Einheit theilhaft ſei, jedoch einer beſtimmten Einheit (*τί ἕν*), nicht der Einheit an ſich (*αὐτοέν*) ([98]). Wie aber gleich jeder beſonderen Einheit die Einheit des Geiſtes eine unbedingte, von aller Mehrheit ſchlechthin freie Einheit vorausſetzt, ſo auch die Erfüllung ſeiner Thätigkeit durch das Gute, das Gute an ſich; denn wäre er es ſelber, wozu da noch ſeine darauf gerichtete Thätigkeit? alles Andre hat ſeine Thätigkeit vom Guten und richtet ſie auf das Gute; das Gute an ſich bedarf deren nicht [108]). Eine Folgerung aus dem bisher Hervorgehobenen iſt, daß das unbedingte Princip als ſchlechthin übernatürlich gefäßt wird; es kann nicht ſelber am Durchgang (*διέξοδος*), am Leben und Geiſte Theil haben; es iſt das Princip von Allem, daher auch weder Alles (das Weltall), noch ein Theil deſſelben und einfacher als alles von ihm Erzeugte [109]). Zu Grunde liegt die Ueberzeugung, daß man ins Unendliche hin

---

106) ib. 368, 16 *ἢ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς κτλ.*

107) ib. p. 368, 26 *τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως . . . ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γινώσκειν.*

108) Enn. III, 18, 11. 345, 28 . . . *τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; κτλ.* ib. p. 346, 5 *ὅθεν καὶ (ὁ νοῦς) τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται κτλ.* ib. p. 347, 4 *τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.*

109) Enn. III, 8. 9. 343, 24 der Geiſt *ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων . . . ἔκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι (ἀνάγκη), ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα κτλ.* vgl. III, 9, 3. 128, 19. VI, 9, 3. 82, 21.

Digitized by Google

nach Urſache der Urſache fragen würde, wenn man nicht feſthalte daß die unbedingt letzte außer allem Bereich der geiſtigen und ſinnlichen Welt ſich finde, — im Unterſchiede von Allem woraus Etwas wird, das reine Wodurch Alles werde (S. 332).

So wendet Plotinus, gleichwie Philo vor ihm, vom eigentlichen Pantheismus, auch von der ſtoiſchen Annäherung daran, entſchieden ſich ab. Und doch betrachten beide es als Endziel aller unſrer Beſtrebungen, unſer Bewußtſein von der Idee der Gottheit zu durchdringen, es zu derſelben hinauf zu läutern. Da beginnt denn ihr Kampf nicht blos mit der Sprache ſondern mit dem Denken. Plotinus iſt der hier entgegenſtehenden Schwierigkeiten ſehr wohl ſich bewußt geweſen [110]). Er konnte ſich nur verſichert halten die Nothwendigkeit der Annahme eines ſolchen überſchwenglichen Princips nachgewieſen zu haben und zunächſt dieſe Ueberſchwenglichkeit blos durch Verneinungen verſinnlichen [111]), wie ſie im Vorangegangenen ſich ſchon finden. Das Unbedingte muß dem Geiſte (*πρὸ νοῦ*), der Seele, dem Leben, der Weſenheit, ja dem Seienden vorausgeſetzt werden [112]) und im Gegenſatze gegen alles Beſtimmte und Endliche, geſtaltlos und der Kraft nach unendlich ſein [113]); denn jede Beſtimmtheit ſetzt wiederum ein Woher, einen höheren Grund

---

110) ſ. beſ. Enn. VI, 8, 11 (II, 160). vgl. c. 13. 14 pr. VI, 9, 3. 81. V, 3, 5. 13. 14 pr. (II, 356 sqq.) u. anderw.

111) VI, 8, 11. 161, 19 *ἢ πῶς φεγξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα;* — II, 9, 1 (II, 33, 7) *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη κτλ.*

112) Enn. I, 7, 1 (II, 431, 8) *οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως κτλ.* I, 8, 2 (II, 389, 3) *καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ.* Doch wird VI, 8, 16 (II, 168, 26) ihm wiederum *ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν*, zugeſchrieben. vgl. Anm. 125.

113) Enn. VI, 9, 6. 86, 14 *ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸ οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.* V, 5, 10 extr. c. 11. VI, 7, 17 (II, 118, 26) *ἀνείδεον . . ἄμορφον.* vgl. c. 32 u. St. b. Zeller S. 703, 2. — V, 5, 6 (II, 24, 1).

voraus, widerſpricht daher dem Begriffe des Abſoluten [114]. Ebenſo jede Unterſcheidung innerhalb deſſelben, wie die der Weſenheit von der Energie, der Energie von dem Willen; beides fällt mit der Weſenheit zuſammen [115]. Daher kann man auch nicht ſagen daß es ſeiner ſelber mächtig ſei [116]; auch nicht ihm eine auf ein Außer ihm gehende Thätigkeit zuſchreiben; beſſer wir ſagen daß es in Ruhe beharrend Quell und Princip der Thätigkeiten ſei [117]. Noch weniger können wir ihm, ja nicht einmal dem zweiten Princip, dem Geiſte, Tugenden beimeſſen, auch nicht Schönheit, ſondern nur den Grund derſelben [118]. Es bedarf kaum der Erwähnung daß auch alle Qualitätsbeſtimmungen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Wechſel von Ruhe und Bewegung u. ſ. f. vom Begriffe des Abſoluten ausgeſchloſſen werden ſollen [119]. Und was bleibt nach allen dieſen negativen Beſtimmungen ihm noch übrig? ausſchließlich die Begriffe der Einheit, des Guten und der Urſächlichkeit finden auf den letzten unbedingten Grund der Welt Anwendung, und auch ſie nur mit möglichſter Entſchränkung. Nicht in dem Sinne finden ſie Anwendung, in welchem wir in der Welt des irgendwie Bedingten uns jener Begriffe bedienen. Die Einheit des Abſoluten muß nicht

---

114) VI, 9. 6. p. 87, 9 *ἡ δ' ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὲς ἁπάντων· ὅ τι γὰρ ἐνδεὲς, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές.*

115) VI, 8, 13 (II, 163, 3) *εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ. οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ· αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. κτλ.*

116) *αὐτοῦ κύριος* ib. c. 12. 162, 21. vgl. Zeller S. 704, 2.

117) I, 7, 1 (II, 431, 4) *δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδὲ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ.*

118) I, 2, 2. 150, 1 *ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή.* c. 3 extr. *νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν (ἀρετή) οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.* — I, 6, 6. 8, 27 *καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν.* vgl. c. 9 extr. VI, 7, 33 (II, 135, 19) *ὑπέρκαλον* und ſo mehrfach.

119) VI, 9, 3. 82, 28. c. 13 u. anderw.

nur ohne alle Vielheit und qualitativ einfach, ſondern all und jede Beſtimmtheit von ſich ausſchließend, die Einheit an ſich ſein und Grund all und jeder beſondern (beſtimmten) Einheit [120]). Auch das Gute kommt ihm nicht als Prädikat zu, weil ſonſt eine Bedürftigkeit (ein ἐνδεές) in ihm vorhanden ſein müßte; er iſt das Gute an ſich, oder im Unterſchiede von dem Prädikat gut, übergut, und das Gute an ſich fällt mit dem Eins an ſich zuſammen [121]). Dieſe unbedingte Erhebung des oberſten Princips über alles bedingte Sein wird als Bedingung ſeiner allumfaſſenden Urſächlichkeit hervorgehoben [122]), wie ja ſchon Anaxagoras vom Nus behauptet hatte, er müſſe einfach und von Allem geſondert ſein, um Alles bewältigen zu können. Plotinus kann daher auch das höchſte Princip nur als ein ſolches faſſen wodurch (δι' οὗ), nicht woraus (ἐξ οὗ) die Welt werde. Er verwahrt ſich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation; denn ihr zufolge müßte ja doch das Abſolute wiederum in den Dingen, in dieſen und jenen ſein, nicht ſchlechthin in ſich beharren. Ebenſo verwirft er die ſtoiſche Annahme des oberſten Princips als einer durch Alles hindurchgehenden und Jegliches nicht nur bewegenden, ſondern auch ſchaffenden Urſache [123]). Und doch muß Alles ſchlechthin von ihm ab-

---

120) VI, 8, 9 (II, 157, 29) τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ. V, 4, 1. 70, 14 δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό. — VI, 8, 9 bis 12 (II, 157). vgl. V, 5, 6 (II, 24, 24) Ἀπόλλων, ſymboliſch: ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. VI, 9, 5. 85. 22 γιγνωσκόμενον μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ. VI, 8, 8.

121) VI, 2, 17 (II, 242, 17). V, 5. 13 (II, 31). VI, 7, 38 (II, 141). VI, 9, 6. 88, 1 ὑπεράγαθον. V, 3, 11 (II, 366, 30). I, 7, 11 (116). III, 8, 8. 9. 341 u. anderw. — II, 9, 1 (II, 337).

122) VI, 9, 6 extr. τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ. τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. vgl. V, 5, 13 (II, 33, 1) . . . τἀγαθὸν . . . ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. V, 5, 10 (II, 29, 3) ἁπλοῦν καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή. κτλ.

123) VI, 5, 3. 183, 26 εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ, . . . ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν

Digitized by Google

hängig ſein, auf ihm beruhen. Zwar bezeichnet Plotin nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles es als den Endzweck, als das Endziel, wonach Alles nachahmend ſtrebe; aber auch das ihm Zuſtrebende muß ſeinem Daſein und ſeiner Weſenheit nach ſchlechthin von ihm abhängig ſein [124]. So muß er ſich denn entſchließen ihm irgendwie wirkende Urſächlichkeit beizulegen, die er zögernd als Energie [125], lieber als unendliches, unausſprechliches Vermögen (*δύναμις ἄφατος* und *ἄπλετος*) [126] bezeichnet, indem er erſtere als abſolutes Schaffen (*ἀπόλυτος ποίησις*), als erſte Energie, die als ſolche keine zu Grunde liegende Weſenheit vorausſetze, näher beſtimmt, und die Urſächlichkeit des Abſoluten überhaupt als eine nicht in Folge der Ueberlegung daß ſichs ſo verhalten ſolle, noch weniger zeitlich ſchaffende, ſondern als eine unmittelbar (und mit Nothwendigkeit) aus ſeiner Weſenheit ſich entwickelnde faßt, wie die Pflanze aus dem theilloſen Samen [127]. Dieſes Gleichniſſes bedient er ſich denn um zu veranſchaulichen, wie aus dem ſchlechthin einfachen Princip die Mannichfaltigkeit ſich habe entwickeln müſſen [128]. So läßt er ſich auch wohl die Annahme gefallen, daß es (als unendliches Vermögen) das Mannichfaltige unentwickelt (*ὡς μὴ διακεκριμένα*) in ſich enthalte [129]. Doch bleibt

---

αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διεστάναι ἀφ᾽ αὐτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ᾽ αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη καὶ ὅλως ἔν τινι εἴη καὶ οὐκ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἀπαθές. vgl. V, 1, 3 u. anderwärts. — III, 1, 2. 35, 32. c. 4. 38, 17 *ἀλλ᾽ ἓν ἔσται τὰ πάντα.*

124) I, 8, 2 (II, 388, 26) *τἀγαθὸν . . . εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα.* Aehnlich drückt Plotin häufiger ſich aus.

125) VI, 8, 12. c. 16 extr. *ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις κτλ.* c. 20. vgl. Anm. 112 u. Zeller 713, 2.

126) III, 8, 10. 345, 19 *συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς.* vgl. V, 8, 12 (II, 16, 17). Andre Belegſtellen bei Zeller 713, 1.

127) III, 2, 4 (II, 323). VI, 8, 9 (II, 158, 6). — V, 1, 6. 101, 21.

128) IV, 8, 6. 67.

129) V, 3, 15 (II, 371, 29). vgl. III, 3, 7 (II, 351, 21).

Digitized by Google

er ſich bewußt daß Alles was wir vom oberſten Princip und ſeiner Urſächlichkeit ausſagen, immer nur, wie wir ſagen würden, ſubjektive Gültigkeit habe; wir mögen es Princip oder auch wiederum nicht Princip nennen (da es ja die Beſtimmtheit der Dinge nicht in ſich enthält), und legen wir ihm Urſächlichkeit bei, ſo doch nicht als ihm zukommend, ſondern in Bezug auf das was wir von ihm, dem in ſich Seienden, empfangen [130]). Plotin kann daher auch nur gleichnißweiſe über die Wirkſamkeit des unbedingten Princips ſich ausſprechen, indem er bald vom Ueberſtrömen ſeiner unendlichen Fülle redet, bald vom Schauen durch Rückwendung auf ſich ſelber und dieſes Schauen als den Geiſt bezeichnet, bald es dem Samen vergleicht ([127]), bald der ihren Lichtkreis um ſich verbreitenden Sonne [131]). Wir würden Plotinus der Unklarheit beſchuldigen müſſen, wenn er gewähnt hätte auf die Weiſe zu erklären, wie das in ſich beſchloſſene ſchlechthin einfache Princip Urſache der Welt der Weſen und Dinge ſei; aber eine ſolche Erklärung hat er nicht unternommen; er greift nur nach Analogien aus dem Gebiete des Endlichen, in denen Urſächlichkeit und zugleich die Schwierigkeit, ſie völlig zu begreifen, ſich zeigt, um die völlige Unbegreiflichkeit der Wirkſamkeit des oberſten Princips zu befürworten. Warum aber dennoch ein ſolches unbegreifliches Princip feſthalten? warum nicht bei dem ſich ſelber denkenden und denkend erzeugenden Geiſte ſtehn bleiben? Die Antwort findet ſich in den vorangegangenen Erörterungen über das Denken. Auch das Denken ſetzt noch Bedingtheit voraus, reicht nicht an das ſchlechthin unbedingte Sein. Plotinus führt den Beweis, daß auch in dem Höchſten, welches wir einigermaßen zu begreifen vermögen, der letzte unbedingte Grund der Welt ſich nicht finden laſſe, daß die unbedingte Einheit und das unbedingt Gute als ein über ihn hinausreichendes, und zwar als letzter Grund und letzte Urſache, vorausgeſetzt werden müſſe;

130) VI, 8, 8 (II, 156). VI, 9, 3. 83, 7.

131) ſ. die Belegſtellen b. Zeller S. 716 f. u. Plot. V, 1, 7. 102, 32. *πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.*

er hält die Ueberzeugung feſt, daß ein ſolches über- oder außerweltliches Princip die nothwendige Bedingung alles Daſeins und Beſtehens ſei[132]), und iſt ſich ſehr wohl bewußt damit den Endpunkt aller Begreiflichkeit erreicht zu haben, wenn er auch durch Analogien ſich ihm anzunähern verſucht. Wollen wir ihm zum Vorwurf machen die Grenze aller Begreiflichkeit ſo entſchieden anerkannt und dennoch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, die Realität eines ſolchen transſcendenten Princips vorauszuſetzen, feſtgehalten zu haben? Ich meine, eben darin zeige ſich die Tiefe ſeines lebendigen Gottesbewußtſeins, und finde es ſehr begreiflich, wie die chriſtliche Philoſophie bei aller Abkehr von der weiteren Entwickelung ſeines Syſtems, wie ſie ſchon bei ihm, mehr noch bei ſeinen Nachfolgern ſich fand, dieſen Springpunkt deſſelben ſich aneignen konnte. Plotinus ſtand hier auf gleichem Grund und Boden mit Philo, hat aber vor ihm voraus die ſorgfältige Ableitung des transſcendenten Princips aus der Natur des Denkens, d. h. die Nachweiſung, wie daſſelbe auch dem reinen, von allen Schranken befreiten Denken als Bedingung vorausgeſetzt werden müſſe.

8. Wie entſchieden nun auch Plotinus überzeugt war daß Alles in der Welt ſeine Kraft vom Unbedingten, dem ſchlechthin Guten, empfange, ihm ſich verähnliche und nachahmend es anſtrebe, ohne daß daſſelbe ſich veräußere, in das Endliche als Beſtandtheil eingehe: ſo mußte er doch Gradverſchiedenheiten der Empfänglichkeit für daſſelbe anerkennen; er bezeichnet ſie durch den allerdings immer nur bildlichen Ausdruck des minderen oder größeren Abſtandes von demſelben und ſetzt voraus daß Jedes das Seinige Andrem mittheilen müſſe, da ſonſt das Gute nicht gut, der Geiſt nicht Geiſt u. ſ. f. ſein könnte[133]). Wie das Abſolute die von ihm ausge-

---

132) *δύναμις τῶν πάντων, ἄφατος, ἄπλετος*, ſ. die Belegſtellen b. Zeller 713, 1. 726 f. 1. 2. vgl. ob. Anm. 122. 124.

133) I, 7, 1 (II, 430, 27) *τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.* p. 431, 14 *δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν*

henden Kräfte nicht veräußere, ſie vielmehr unvermindert in ſich bewahre, veranſchaulicht er durch das Gleichniß von Schatten- und Spiegelbildern [134]); wobei vorausgeſetzt wird, daß je weiter das Gewordene vom Princip ſich entferne, obgleich immer noch einer Gattung mit ihm, das Abbild deſſelben um ſo mehr erblaſſe, und daß das Princip immer einfacher ſein müſſe als das aus ihm Hervorgegangene [135]). Allerdings wird der Fortgang vom Abſoluten nicht durch einen Willens- oder Denkakt, aber eben ſo wenig durch eine phyſiſche ſondern durch eine logiſche Nothwendigkeit beſtimmt; nur logiſche Nothwendigkeit führt vom reinen Denken zu der Annahme des über dieſes hinausreichenden transſcendenten Princips, und im Grunde auch vom reinen Denken abwärts zu den niederen Stufen des Daſeins; je eine niedere Sphäre ſetzt Erleuchtung durch die nächſt höhere voraus, wie der Geiſt vom Unbedingten erleuchtet wird, ſo die Seele vom Geiſte und die Körperwelt von der Seele, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Körperwelt iſt in der Seele; die Seele im Geiſte und dieſer im abſolut Einen [136]), d. h. die niedere Sphäre findet ihren Erklärungsgrund nur in der

---

πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον κτλ. VI, 2, 11 (II, 236, 29) *τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον.* — II, 9, 3 (II, 36, 15). III, 8, 1. 333. III, 9, 3. 128, 12 *πῶς ἐξ ἑνὸς πλῆθος; . . . ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι' αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος κτλ.*

134) VI, 4, 9. 71, 24 ..*τί ἂν εἴη τὸ διεῖργον ὥστε μὴ ἓν ὁμοῦ πάντα εἶναι; . . . εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ;* c. 10, 173, 17 *οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα γὰρ ὑφίσταταί τε (τὸ ἴνδαλμα) παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπ' αὐτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γεγενημένα εἶναι. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι.* vgl. VI, 8, 13 (II, 16, 25). Die allgegenwärtige Wirkſamkeit des Unbedingten zu veranſchaulichen bedient ſich Plotin auch des Verhältniſſes des Mittelpunktes zur Sphäre, VI, 5, 4. 185, 18. c. 5. 186, 10, und der Seele zum Körper, c. 6. 186, 31.

135) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller S. 733, 1.

136) Zeller 729, 2. 3.

nächſt höheren. Die eigentliche Ableitung beginnt mit dem Geiſte als der oberſten Sphäre der Begreiflichkeit. Er iſt das unmittelbare Bild der unbedingten Einheit, wie das Licht ein Bild der Sonne iſt; pythagoriſch in früheren Abhandlungen ausgedrückt: die unbeſtimmte Zweiheit deſſelben (*ἀόριστος δυάς*) wird durch die Einheit beſtimmt[137]). Wir haben geſehn, wie ſein reines Denken näher beſtimmt und auf das unbedingte Eins oder Gute als ſeine nothwendige Vorausſetzung zurückgeführt wird. Setzt der Geiſt als nothwendige Bedingung das rein Denkbare, ein obgleich ſelber weder denkendes noch *an ſich* denkbares Princip, als Grund ſeines Denkens und der Realität des von ihm Gedachten voraus[138]), ſo mußte Plotinus auf Ableitung des Geiſtes aus dem Abſoluten verzichten und konnte nur durch bildliche Ausdrücke das Verhältniß jenes zu dieſem zu bezeichnen verſuchen. Er redet von einer Hinwendung des Geiſtes zum Abſoluten und führt das Sein auf ein Beharren (*στάσις*) des Geiſtes im Abſoluten, das Denken auf Schauung ſeiner ſelber zurück[139]). Zu Grunde aber lag die Ueberzeugung, daß die unmittelbarſte Erweiſung des Abſoluten in der höchſten Kraftthätigkeit, der des mit realem Inhalt erfüllten Denkens, ſich bewähren müſſe. Wir haben geſehn, wie er dieſes näher beſtimmt und die Nothwendigkeit ein ſolches vorauszuſetzen nachzuweiſen unternimmt (S. 330 ff.). Nur einer weiteren, an den platoniſchen Sophiſtes ſich anſchließenden Ausführung haben wir noch zu

---

137) VI, 6, 8 (II, 68, 27) *ὁ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας.* — V, 4, 2. 72, 3. V, 1, 5. 100, 26.

138) V, 6, 2. 196, 10 *ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.* vgl. Anm. 112.

139) V, 1, 7. 102, 28 *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν… πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* — V, 2, 1. 109, 10 *καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν.* V, 5, 5. (II, 23, 17) (*τὸ ὂν*) *μεταστραφὲν εἰς τὸ εἴσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἔστιν ἁπάντων.*

Digitized by Google

erwähnen. Daß in dem vollkommnen Geiſte Denken mit dem Seienden zuſammenfallen und ihm Einerleiheit und Verſchiedenheit zukommen müſſe, war ſchon nachgewieſen worden; es kommt noch Bewegung als gleichbedeutend mit der Energie und dem Leben des Denkens, ſowie Beharren als Bedingung des Seienden hinzu [140]. Doch werden dieſe Beſtimmungen des überſinnlichen Denkens ſehr beſtimmt von den entſprechenden in der Welt der Erſcheinung geſondert und letztere auf erſtere, etwas gezwungener Weiſe, in den in ausführliche Kritik der ariſtoteliſchen und ſtoiſchen Kategorienlehre eingehenden Büchern zurückgeführt. Da die eigne Kategorienlehre des Plotinus und die Kritik ſeiner Vorgänger, wie bezeichnend auch für das gründlich umſichtige Verfahren deſſelben, nur in geringem Grade in ſeine Grundanſchauungen und ihre Entwickelung eingreift, ſo müſſen wir uns begnügen auf die ausführlichen Entwickelungen derſelben zu verweiſen [141]. Die Gedanken

140) ob. Anm. 96. V, 1, 4. 99, 32 *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης καὶ ταὐτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό.* Aehnlich häufiger. Dieſelben fünf Kategorien, in veränderter Ordnung VI, 2, 7. 8 (II, 230). Es wird davon ausgegangen, daß in jeder Seele wie im Geiſte, als Weſenheit Leben ſich finde, das Leben auf Bewegung, jedoch im Unterſchiede von der der Welt der Veränderungen zu Grunde liegenden zurückgeführt, und die Bewegung als Energie bezeichnet. Dieſer Bezeichnung der ſubjektiven Thätigkeit wird als Bedingung des Ergreifens des Seienden Beharren (*στάσις*, im Unterſchiede von der nur dem Sinnlichen zukommenden Ruhe) hinzugefügt, und als Grund der Sonderung und Zuſammengehörigkeit jener Grundbeſtimmungen, Verſchiedenheit und Einerleiheit. Ueber den Unterſchied der Bewegung von der Veränderung ſ. VI, 3, 27 (II, 281), des Beharrens von der Ruhe VI, 3, 26 (II, 280). II, 9, 1 (II, 34, 11) *τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη; . . . κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον κτλ.*

141) Steinhart, de dialect. Plotini p. 25 sqq. Meletem. Plot. 25 sqq. und in Pauly's Encyklop. V. Trendelenburg, Geſch. der Kategorienlehre 252 ff. Vacherot, hist. de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. vgl. Zeller 736 f.

Digitized by Google

des Geiſtes bezeichnet Plotinus als die Ideen und ſchließt ſich ſo dem Plato, jedoch mit dem Unterſchiede an, daß er ſie nicht als für ſich ſeiende, ewige Weſenheiten ſondern, mit Annäherung an Ariſtoteles, als immanente Erzeugniſſe des Geiſtes faßt. Von der einen Seite muß je eine eine beſondere Beſtimmtheit haben, von der andren Seite ein ihnen Gemeinſames (*κοινόν*) als Gattungsbegriff vorausgeſetzt werden; — wir bezeichnen das ihnen Eigenthümliche als Geſtalt und das ihnen Gemeinſame als Stoff, jedoch als intelligibelen Stoff, der im Unterſchiede von dem ſinnlichen, als ewig, der Form nicht widerſtreitend, lebendig, ſich ſelber ſtets gleich geſetzt werden muß, wenngleich zum Bande dienend mit dem ſinnlichen Stoffe[142]). Auch hier ging Plotinus auf platoniſche und ſelbſt ariſtoteliſche Beſtimmungen zurück. Er folgt wohl nur dem Zuge ſeiner Zeit und der ſchon von Plato ſelber angebahnten Verſchwiſterung der Ideenlehre mit der pythagoriſchen Zahlenlehre, wenn auch er die intelligibele Zahl (*πρῶτος, οὐσιώδης ἀριθμός*) Princip und Quell des Seienden in ſeiner Mannichfaltigkeit nennt; durch ſie ſoll das Seiende, der Geiſt, als ſich ſelber bewegende Zahl, aus ſeiner urſprünglichen Einheit zur Mannichfaltigkeit ſich entwickeln, d. h. das Seiende den Zahlen vorangehn; ſie aber ſollen (als reine, aprioriſche Begriffe) nicht nur den zählbaren Objekten, ſondern auch der Mannichfaltigkeit des Seienden zu Grunde liegen.

---

142) III, 5, 6 (II, 383, 9) *ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν ἐκείνης ἥκῃ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς*. vgl. II, 4, 4. c. 2. 111, 22 *ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον*. c. 3 *οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ*. ib. 112, 11 *ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα . . . ἡ δὲ τῶν γινομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἀϊδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί*. c. 5. 113, 21 *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα*. 1. 30 *ἡ μὲν θεία λαβοῦσα τὸ ὡρισμένον αὐτῆς ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον*. 114, 10 *μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει*. V, 4, 2. 72, 3 *ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί*. III, 8, 10. 344.

Digitized by Google

Doch macht er von dieſem Uebergange zur Zahlenlehre, wenngleich er ihn ausführlich genug auseinanderſetzt [143]), nur ſehr geringe Anwendung und hütet ſich in die ſymboliſchen Spielereien der Neupythagoreer einzugehn. Dagegen hält er feſt, daß in jeder der einzelnen Ideen die ganze Weſenheit des Geiſtes ſich ausſpreche, ſeine Einheit durch die Mannichfaltigkeit ſeiner Akte nicht geſpalten oder getrübt werde. Jede Idee iſt wiederum ein Geiſt, eine geiſtige Weſenheit oder Kraft (*δύναμις*) [144]). Der Geiſt wäre nicht vollkommner Geiſt wenn er nicht eine Mannichfaltigkeit verſchiedenartiger Weſenheiten in ſeiner Einheit umfaßte, nicht das ganze Feld der Wahrheit durchſchwärmte [145]); er wäre nicht wahrhafte Energie, wenn nicht alles von ihm Ausgehende lebendig und weſenhaft wäre [146]). Doch bei ſeiner Unräumlichkeit tritt Ineinanderſein der Ideen an die Stelle des Außer- und Nebeneinander, an die Stelle der Zeit Ewigkeit, an die der Veränderung völlig gleichmäßige (geiſtige) Bewegung [147]). So iſt ihm denn die intelligibele Welt, die Welt der Geiſter, das urſprünglich Seiende und Grund alles irgendwie Realen, auch der Einzelweſen, jedoch letzterer in den niederen Gattungen der Weſen mit Vorbehalt der Modifikationen, mit denen die Gattungen und Arten in der Welt der Erſcheinungen ſich entwickelten; nur der Menſch ſoll (vermittelſt des ihm eingeborenen Dämons) als Einzelweſen unmittelbar der intelligibelen Welt angehören [148]). Vollendet Plo-

143) VI, 6, 2 sqq., beſonders c. 9. 10. 15 (II, 61). vgl. V, 1, 5. 100.

144) VI, 6, 15 (II, 78, 24) *ἐν δὲ τῷ νῷ καθ' ὅσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* Andre Stellen bei Zeller 742, 1.

145) VI, 7, 13 (II, 112, 31). vgl. c. 10 u. 14.

146) VI, 7, 13 (II, 113, 29).

147) V, 9, 10. 57, 5 *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών· ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.* vgl. V, 8, 4 (II, 5). — VI, 6, 18 (II, 84, 9) *παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει δὲ νοῦς, ἕστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα.* vgl. VI, 7, 13 (II, 119, 26) u. a.

148) V, 7, 1. 146, 4 *οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλοις οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις.* Doch ſollen die allgemeinen Formen in jeder

Digitized by Google

tinus auf die Weiſe den platoniſchen Intellectualismus, ſo betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des davon Abgeleiteten, aber zugleich ariſtoteliſch als in der Welt der Erſcheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Princips der Vermittelung. Der Geiſt iſt ein rein denkendes Princip; zwar alle ſeine Gedanken ſind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität iſt eine ſchlechthin geiſtige, ohne alle unmittelbare Gemeinſchaft mit der Welt der in ſich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geiſtes iſt daher immanent, nicht aus ſich herauswirkend; und doch mußte auch er in ſeiner Vollkommenheit fortzeugen, ſeine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Vorausſetzung, daß die Wirkung ſtets unvollkommner ſein müſſe als die Urſache, iſt ſein unmittelbares Erzeugniß die aus ſich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erſcheinungen [149]. Als unmittelbares Erzeugniß des Geiſtes muß ſie von ihm erfüllt ſein und durchleuchtet werden, und in ſo fern am Göttlichen ſelber Theil haben, Zahl und Idee ſein, Grund der Zeit, wenngleich ſelber ewig [150], und in dieſer ihrer Zuſam-

Periode in veränderter Erſcheinung ſich wiederholen. vgl. c. 2. 3 und Zeller 741.

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 *καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη.* — V, 1, 7. 104, 13 *κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.* — IV, 4, 14. 294, 18 *δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά. τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι κτλ.*

150) V, 1, 7. 104, 9 *τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου.* — ib. 104, 16 *καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.* — ib. c. 5. 100, 21 *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή.* III, 6, 18. 231, 14 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτή.* — IV, 4, 15. 283, 27 *τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα. κτλ.* c. 16. 285, 14 *ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἃ, εἴρηται.* Der Geiſt wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreiſe um den Mittelpunkt

mengehörigkeit mit dem Geiſte, untheilbar, daher in jedem Theile ganz und dieſelbe. Es kommt ihr aber das Ausſichherausſtreben (*ἔφεσις*) hinzu, und damit wird ſie theilbar, nicht an ſich, ſondern in Bezug auf die nächſt folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet iſt; ſ i e iſt auch da in jedem Theile ganz [151]). Wie unzeitlich, muß ſie ſelber auch unräumlich ſein. Plotinus macht für dieſe Begriffsbeſtimmungen der allgemeinen oder Weltſeele die analoge Wirkſamkeit der Einzelſeelen geltend. Die Weltſeele ſoll zwar die an ſie herantretende Körperwelt beherrſchen und dieſe Herrſchaft ſo ausgedrückt werden, die Seele ſei nicht in dem Körper ſondern dieſer in ihr: jedoch, kraft ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Geiſte, nicht blos nicht an ſinnlicher Wahrnehmung ſondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (*λογίζεσθαι*) Theil haben; nur Selbſtbewußtſein (*συναίσθησις*) wird ihr zugeeignet [152]). Doch ſieht Plotinus wiederum nach einer Vermittelung zwiſchen der ganz dem Geiſte zugewendeten und in Beſchaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltſeele und ihrer Wirkſamkeit in der Welt der Dinge ſich um; er unterſcheidet daher zwiſchen jener, der himmliſchen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andren Schauung (*ἄλλο θεώρημα*) derſelben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (*φύσις*) bezeichnet [153]). Dieſer ſollen denn auch die Einzelſeelen angehören, je verſchieden von einander und doch wie die Ideen oder Geiſter des Nus, durch die Einheit jener Weltſeele zuſammengehalten, welche

---

alles Seins verglichen, c. 15. 283, 29, und auch der Geiſt der Sonne, die Seele dem Monde, das Abſolute dem Lichte, V, 6, 4. 198, 1.

151) IV. 1. 160, 13 *ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι.* vgl. III, 9, 1. 127, 7. IV, 2, 1. 45, 25. — ib. p. 44, 25. 46, 18 *μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη.* vgl. Zeller 748, 3. 749, 1. 2.

152) ſ. d. Belegſtellen bei Zeller 758.

153) ſ. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 3 (355, 16). vgl. IV, 4, 13. 281. Gegen die gnoſtiſchen Vorſtellungen, II, 9, 4 (II, 36).

Digitized by Google

gleich der Wiſſenſchaft und dem Lichte, in allen ihren Theilen und Wirkungen ein und dieſelbe bleibt [154]).

10. An die Stelle der Einheit und Harmonie, welche je einen Kreis der intelligibelen Welt beherrſcht, ſoll Vielheit und Zwieſpalt in der Welt der Erſcheinungen treten, an die der Ewigkeit, Zeitlichkeit, an die des wahrhaft Seienden, — im unaufhörlichen Fluſſe des Werdens —, Schein und Afterbild [155]). Was alſo iſt der Grund der Verwandlung des Seins in Schein, der Verendlichung des Ewigen und des Abfalls von der Seligkeit des intelligibelen Lebens? Der Stoff, antwortet Plotin mit ſeinen Führern, Plato und Ariſtoteles. Ihnen entlehnt er auch die Nachweiſung, daß der Körperwelt und ihren Veränderungen ein ihnen zu Grunde liegendes Subſtrat vorausgeſetzt werden müſſe, und dem Ariſtoteles, den Unterſchied von Formen und Stoff, ſo wie die Zurückführung jener auf reine Formen, dieſes auf ein ſchlechthin eigenſchaftsloſes Princip. Indem er den Begriff möglichſt negativ zu faſſen ſucht [156]), bedient er ſich auch wohl des Ausdrucks Vermögen, im Unterſchiede von Kraft, und ſagt, der Stoff ſei das Vermögen nicht zu etwas Beſtimmten, ſon-

---

154) IV, 8, 3. 63, 31. IV, 3, 5. 239, 10. III, 9, 1. 127, 9. c. 3. 128, 12 und a. Belegſtellen bei Zeller 752, 4.

155) III, 2, 2 (II, 320). III, 7 (II, 281) erörtert ausführlich den Unterſchied von Zeit und Ewigkeit (*αἰών*); und in Beziehung auf Glückſeligkeit, I, 5, 7 (II, 89). vgl. VI, 5, 11. 193.

156) II, 4, 6 sqq. p. 114. c. 8 . . *ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος . . . ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει.* c. 9. 117. 18 *εἶδος ἡ ποσότης.* c. 10 *ἀοριστία.* p. 118, 25 *ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου (νόησις).* c. 11. 119, 17 . . *οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι.* p. 120, 10 *καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ.* c. 14 . . *πότερα στέρησις ἢ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις;* c 15. 124, 15 *οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον.* III, 6, 6. 213, 20 *ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων . . . τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας (αὐτῆς);* vgl. c. 16 sqq. c. 18. 231, 30 *δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.* Doch genau genommen, *ὁ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης* II, 4, 12, 120, 30. vgl. I, 8 (II, 388).

Digitized by Google

dern zu Allem [157]), ohne jedoch den Sinn des ariſtoteliſchen Ausdrucks weiter zu verfolgen; er ſcheint ihn der Beraubung (στέρησις) und dem ſchlechthin Nichtſeienden gleich zu ſetzen. Als Subſtrat der ganzen Körperwelt iſt ſie der Grund des ihr anhaftenden Scheins, während alles Reale an ihr auf Geiſt und Seele zurückgeführt wird [158]). Um die Denkbarkeit des ſchlechthin beſtimmungsloſen Stoffes irgendwie aufrecht zu halten, unterſcheidet Plotin zwiſchen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts; letzteres ſoll durch Abſtraktion (ἀφαιρέσει) von aller Beſtimmtheit, freilich nicht gedacht, ſondern vorausgeſetzt werden, wie ja auch die Finſterniß nicht geſehn werde [159]). Und doch führt er auch das Böſe auf die Materie zurück; um es der Seele und dem wahrhaft Seienden nicht beimeſſen zu dürfen, ſoll es in Kraftloſigkeit beſtehn, und ſo iſt die ſein- und kraftloſe Materie Grund deſſelben. Faßt man es als Maßloſigkeit (ἀμετρία), Uebermaß und Mangel, und leitet daraus die Zuchtloſigkeit (ἀκολασία), die Feigheit und das übrige Böſe ab, ſo iſt dieſes doch Abkehr vom Seienden und Hinkehr zu dem an ſich Nichtigen und den Trugbildern, deren Grund der Stoff iſt [160]): er iſt Weſenheit des Böſen, wenn es eine Weſenheit deſſelben geben könnte; und wollte man ſagen, daß in der Form mehr als im Stoffe das Böſe beſtehe, ſo iſt zu erinnern, daß es nicht in den Formen an ſich, ſondern nur in den vom Stoffe verderbten ſeinen Sitz haben könne [161]). Aus dem

157) II, 5. 5. 204, 25 τὸ τοίνυν δυνάμει οὔ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα, jedoch ohne irgendwelche ihm eigenthümliche Kraft III, 6. 7. 116, 13 οὔτε δύναμις· τί γὰρ καὶ ποιεῖ;

158) II, 4, 14 (156). II, 5, 4. 204. III, 6, 7. 216. 17 εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου. VI, 3, 7 (II, 255, 31) σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου κτλ.

159) II, 4, 10. 118, 8, jedoch l. 30 νοεῖ οὐ νοοῦσα. I, 8, 9. (II, 398, 12) διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς.

160) I, 8, 14 (II, 401, 13) αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας. vgl. c. 8. I, 6, 5. 6, 29. — I, 8, 3. 4. vgl. c. 8. 10—13. II, 4, 16. 125.

161) I, 8, 3 (II, 391, 6) κακοῦ δὲ οὐσία, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι. — ib. c. 8. 396, 24 εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν,

Digitized by Google

Stoffe als dem erſten Böſen geht das zweite, die Verkörperung, hervor, und aus dieſer das Böſe der an ſich reinen Seele, durch Hinwendung zu den Scheinbildern [162]. Je nach dem Grade, in welchem die Seele vom Guten, d. h. von ihrer urſprünglichen Natur und Beſtimmung ſich abwendet, verfällt ſie dem Böſen [163]. Sein Gebiet iſt die ſterbliche Natur und ihr Bereich; und doch vermag man auch hier ſchon, in unſrem irdiſchen Daſein, ſich ihm zu entziehn, es zu überwinden [164]. Dennoch muß man geſtehn, daß wie die Materie, trotz ihrer Weſenloſigkeit, eine nothwendige Beſtimmtheit iſt, ſo auch das Böſe als der gerade Gegenſatz des Guten; denn hat auch die beſondere (konkrete) Weſenheit keinen Gegenſatz, ſo doch die allgemeine Weſenheit den der Nichtweſenheit [165]. Damit ſoll, wie wir ſehn werden, die Zurechnung des Böſen keineswegs aufgehoben werden. Aber weder Stoff noch das Böſe kann irgendwie rein für ſich vorkommen. Nichts iſt ohne Theilnahme an der Seele; ſie muß ihrer Naturbeſtimmtheit nach, wenn auch ihre ſchönere Aufgabe ſie zum Intelligibelen zieht, an der Sinnenwelt Theil nehmen, ihre Kräfte und ihr vom Stoffe verdunkeltes Licht dem Stoffe mittheilen, obgleich ſie nimmer mit dem Stoffe zu einer Einheit zuſammenwachſen kann [166]. Durch

---

ἅπερ ἂν ἦν, εἰ ἐφ' ἑαυτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ κτλ.

162) I, 8, 8. 397, 18 ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν. vgl. c. 13 u. II, 4, 16. 125.

163) I, 8, 5. 392, 16 ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν. l. 24 ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν. vgl. c. 12. 13.

164) ib. c. 6.

165) ib. c. 7. 394, 18. vgl. c. 15 u. a. St. b. Zeller 758, 1.

166) I, 8, 14 (II, 402, 6) οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς κτλ. ib. 401, 31 ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τῷ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἐνωθῆναι τῇ ὕλῃ κτλ. vgl. IV, 8, 7. 68 u. a. St. b. Zeller 795, 1.

Digitized by Google

ihr Herabſinken (*πτῶμα*) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des Werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem ſtarren Stehnbleiben (*στάσις*) zuſammen, ſondern findet ſich am Seienden, ſofern es ein ganzes, erfülltes und ſtetiges Leben iſt, in welchem kein Geweſenſein und kein Seinwerden; wogegen dieſes ſolchen Wechſels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen[167]). Die Seele, heißt es in der mythiſch gehaltenen Darſtellung, indem ſie das dort (im Geiſte) Geſchaute in ein Andres übertragen wollte, ſetzte ihr in Beharren und Sichſelbergleichheit beſtehendes geiſtiges Leben und die entſprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortſchreitendes (*μεταβατική*), durch Kontinuität die Einheit anſtrebendes um; die Zeit ſollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten ſeien die Bewegungen der Geſtirne; dieſe ſind nur das evidente Maß derſelben (*μέτρον ἐναργές*); die Zeit iſt nicht geworden durch den Umſchwung, ſondern nur offenbart worden (*δηλωθείς*); ſie war bevor ſie durch die Bewegung gemeſſen werden konnte. Die Seele mußte ſich ſelber verzeitlichen (*ἑαυτὴν ἐχρόνισεν*), bevor die Zeit das Gewordene beherrſchen konnte[168]). Eingeleitet werden dieſe Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verſchiedenen älteren Begriffsbeſtimmungen der Zeit, an denen Plotin die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt[169]), und dieſen findet er in der Beſtimmtheit der Weltſeele aus ſich heraus zu wirken und den Stoff, ſo weit er dazu empfänglich iſt, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er verſucht ſich an

---

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) *οὐχ ἁπλῶς (τῇ στάσει) ταὐτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν.* c. 3. 284, 11. c. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. c. 6 pr. — c. 11 pr. — ib. c. 6. 288. 32.

168) III, 7, 11 sqq. vgl. IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) *εἶναι γὰρ αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. ἔδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό.* vgl. III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10. 246, 23.

169) III, 7, 7—10.

Digitized by Google

der, wenn nicht Erklärung, doch Erörterung des Uebergangs von Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von dem rein geiſtigen Leben zur Welt der Veränderungen und muß eine nicht weiter zurückzuführende Vorherbeſtimmtheit des Stoffes wie der Zeit anerkennen; das Ausſichherauswirken der Seele war ja ſelber ſchon eine Folge jener nothwendigen Vorherbeſtimmtheit, wie oft genug hervorgehoben und daher die Harmonie in unſrer Welt auf Zuſammenwirken des Geiſtes und der Nothwendigkeit zurückgeführt wird [170]. Die Nothwendigkeit konnte durch die Annahme, daß jede Kraft wirken und ihre Wirkung weniger vollkommen als die Urſache ſein müſſe, nur leicht verſchleiert werden. Doch dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß Plotin das große Problem beſtimmter und deutlicher gefaßt hat als ſeine Vorgänger. Ohngleich weniger geht er in Unterſuchungen über Bewegung und Raum ein; die Begriffsbeſtimmung jener war ſchon in der Unterſcheidung der zwiefachen Energie, der ſich ſtets gleichbleibenden und der im Wechſel fortſchreitenden enthalten; und das räumliche Außereinander, wenn auch nicht aus dem zeitlichen Nacheinander abzuleiten, ſetzt daſſelbe doch voraus und wird unmittelbar auf das Weſen des Stoffes zurückgeführt [171].

11. Mit der Welt der Dinge oder Abbilder iſt das Gebiet der Fortzeugungen abgeſchloſſen; ſie vermag nur die in ſie eingeſenkten geiſtigen Keime zu entwickeln, nicht Neues ins Daſein zu rufen. Je nachdem ſie aber von der Seite ihres ſtofflichen Inhalts oder von der ihrer verblichenen ſeeliſchen und geiſtigen Beſtandtheile aufgefaßt wird, ergeben ſich zwei einander entgegengeſetzte Anſchauungsweiſen derſelben; während in jener Beziehung ihr Mangel an wahrhaftem Sein hervorgehoben wird [172], muß in dieſer

---

170) III, 2, 2 (II, 322, 1) *διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης.* III, 3, 6 (II, 350, 15).

171) III, 6, 18. 231. 28 *αὐτήν τε (τὴν ὕλην) δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.*

172) z. B. III, 6, 14. 226, 22 *τὸ δὲ πάντῃ μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει κτλ.*

Beziehung, zunächſt im Gegenſatz gegen die Weltverachtung gnoſtiſcher Sekten, die Harmonie und Schönheit geltend gemacht werden, die ſie den ihr zu Lehn verliehenen höheren Elementen verdankt. Ohne dieſelben würde ſie weder beſtehn noch ſich bewegen können. Sie iſt allerdings nur eine Abſpiegelung des Seienden im Nichtſeienden, dennoch als Spiegelbild ein Abdruck des ihr zu Grunde liegenden Seienden, welches in ſich beharrend, vermittelſt der Spiegelung an den verſchiedenen Körpern zu erſcheinen vermag. Letzteres zu verſinnlichen bedient Plotinus ſich wohl der vom Licht und dem Schall hergenommenen Gleichniſſe; oder er bezeichnet die der Welt der Erſcheinungen eingeſenkten Begriffe als Keime oder Samen, ohne jedoch den Stoikern zugeben zu können daß die beſamenden Begriffe als wirkende Naturkräfte zu faſſen ſeien. So fern die einige Weltſeele Grund alles Seienden in der Welt der Erſcheinungen ſei, ſchließt er, müſſe auch Alles in ihr beſeelt, d. h. belebt ſein und durchgängiger Einklang unter ihren Theilen ſtatt finden; und dieſen Einklang bezeichnet er als durchgängige durch ſie hindurchgehende Sympathie, nicht in Vorausſetzung allſeitiger Wirkung und Gegenwirkung unter ihnen, ſondern in Beziehung auf ihren gemeinſamen geiſtigen oder ſeeliſchen Urſprung. Er mußte in ſeiner ins Einzelne durchgeführten Nachweiſung der Harmonie und Vollkommenheit der Welt der Erſcheinungen nicht ſelten mit den Stoikern zuſammentreffen, aber immer blieb ihm die Welt der Erſcheinungen nur das abgeſchwächte Spiegelbild von der Herrlichkeit der geiſtigen, wahrhaft realen Welt; jene war ihm nicht, wie den Stoikern, die unmittelbare Entwickelung eines einigen, zugleich Stoff und Geiſt in ſich begreifenden Urweſens.

Die Ueberzeugung von der Harmonie und Vollkommenheit der Welt konnte ohne Vorſehungsglauben nicht beſtehn und dieſer nach plotiniſcher Grundanſchauung doch auch nicht ſo gefaßt werden, als läge der Vorſehung Ueberlegung nach Zweckbegriffen zu Grunde; ſoll ja dem oberſten Princip überhaupt kein Denken, dem Geiſte und ſelbſt der Weltſeele kein vermittelndes beigelegt werden. Aber eben ſo wenig konnte dem Plotin der Begriff der Vorſehung aufgehn in den der nothwendigen Abfolge natürlicher Urſachen und

Wirkungen; er iſt vielmehr in den ſchönen hierher gehörigen Abhandlungen (III, 2. 3) zu zeigen beſtrebt, wie was uns als Unvollkommenheit und Uebel erſcheine, aus der inneren Zuſammengehörigkeit der zu Grunde liegenden Begriffe oder Ideen zu begreifen ſei. In der Art der Durchführung des Begriffs der Vollkommenheit des Welltalls und der daran geknüpften Theorien trifft er hin und wieder mit den Stoikern zuſammen, ſchließt ſich jedoch überwiegend platoniſcher Auffaſſung an [173]).

12. Plotins Phyſik und Kosmologie werden beherrſcht von der Ueberzeugung der durchgängigen Beſeeltheit der Natur; je nachdem die verſchiedenen Stufen des weltlichen Daſeins der Weltſeele näher oder ferner ſtehn, ſind ſie vollkommnere oder unvollkommnere Werkzeuge derſelben. Am nächſten ſtehn ihr die himmliſchen Körper; ihre Kreisbewegung zeugt von ihrer Nachahmung des Geiſtes, deſſen Beharren ſie an demſelben Orte feſthalten würde, wenn nicht ihre Körperlichkeit ſie zu geradliniger Bewegung triebe und ſo aus der Beharrlichkeit (des Mittelpunktes) und der geradlinigen Richtung die Kreisbewegung hervorginge. Ihr Stoff ſoll aus dem reinſten Lichte beſtehn und dieſes wie die Vorzüglichkeit ihrer Seele, Unvergänglichkeit ihnen ſichern. So werden ſie denn ſichtbare Götter, von ſeeligem, gleichmäßig harmoniſchem Leben, genannt und ihr Bewußtſein wird als ein intuitives, der Erinnerung und Ueberlegung nicht bedürftiges, und nicht minder die Erde als beſeelt bezeichnet. Willkürliche Einwirkung auf die Welt konnte er ihnen daher nicht zugeſtehn, und phyſiſche nur ſo weit, ſo weit ſie durch ihre Stellung in dem in durchgängiger Sympathie zuſammengehaltenen Weltall bedingt werde. In dieſem Sinne beſtreitet er die Annahmen der damals herrſchenden Aſtrologie, namentlich die den Geſtirnen beigemeſſenen Eingriffe in die Harmonie der Weltordnung. Daß ſie aber als hervorragende Glieder dieſer Weltordnung, kraft ihres Einfluſſes auf Kälte und Wärme, und kraft

173) Die Belegſtellen zu den beiden letzten Abſätzen und die weitere Durchführung derſelben ſ. b. Vacherot, I, 484 ff. und vorzüglich b. Zeller S. 767 ff.

ihrer Beſtimmung die beſeelenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zuſtände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schickſale, ja ſelbſt die Handlungen der irdiſchen Weſen einwirkten, will er nicht in Abrede ſtellen; jedoch die innere Sittlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen ſein, iſt er überzeugt; ſie iſt keiner Herrſchaft unterworfen (ἀδέσποτος). Die Bewegung der Geſtirne iſt immer nur Miturſache (συνεργός), aber Alles in der Welt ſo innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande ſein könnte in der himmliſchen Schrift der Geſtirne vorſchauend die Ereigniſſe zu leſen. Plotinus gibt alſo der damals herrſchenden Aſtrologie nur ſo weit nach, ſo weit ſie mit ſeiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechſelbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall mit einander ſtehe, übereinſtimmte. Mehr ließ er in ſeiner Dämonologie von den Zeitvorſtellungen ſich beeinfluſſen. Zwar Dämonen als Mittelweſen zwiſchen der rein geiſtigen und der Sinnenwelt, zwiſchen den göttlichen und menſchlichen Weſen anzunehmen, war im Einklang mit ſeiner Ueberzeugung von der lückenloſen Kontinuität des rein geiſtigen und weltlichen Daſeins; und ebenſo wenn er ihnen einerſeits Ewigkeit und Schauung des Ueberſinnlichen, andrerſeits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feuer oder Luftleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt ſich ſeine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiſte, welchem die Unterſcheidung zwiſchen den Gebieten der Forſchung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen ſollen auch Eros und die Eroten angehören, die einerſeits auf Energien und Beſchaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen ſie wirkten, mit Unterſcheidung verſchiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andrerſeits zu dem großen Eros ſich verhalten ſollen wie die Einzelſeelen zur Weltſeele, ſo daß ihnen wiederum eine von den Seelen geſonderte Realität beigemeſſen wird.

Bei dieſer Richtung konnten auch ſeine Unterſuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenſeitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optiſchen Erſcheinungen

(II, 8) zu keinen wiſſenſchaftlichen Ergebniſſen gelangen. Eben ſo wenig wiſſenſchaftlichen Werth hat was er über die Beſchaffenheit der Erdſeele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinnenwerkzeuge, über die verſchiedenen Stufen ihrer Wirkſamkeit in den Pflanzen- und Thierſeelen, und über die verſchiedenen Arten der körperlichen Weſenheiten ſich ausgedacht hat [174]). Der leitende Faden ſeiner Weltanſchauung, die Zurückführung der Erſcheinungen auf ſeeliſche und geiſtige Kräfte und Weſenheiten, durchzieht freilich auch ſeine Phantaſiegebilde; aber durch unbefangen ſorgfältige Auffaſſung des in den Erſcheinungen Gegebenen ſichere Anknüpfungspunkte an jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält ſichs mit der Anwendung ſeiner Grundvorausſetzung auf den Bereich des innern Bewußtſeins. Zwar auch hier muß er in der näheren Beſtimmung der Annahme rein geiſtiger Präexiſtenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältniſſe ſein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forſchung angehören. Schon die Schilderung jener rein geiſtigen Präexiſtenz beruht auf dem Verſuche den Begriff des geiſtigen Lebens in ſeiner Ablöſung von aller Bedingtheit durch die ſinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtniſſes und der Reflexion zu faſſen [175]). Da ergeben ſich ihm von neuem Beſtimmungen, die mit den vorher erörterten vom unbedingten Wiſſen übereinſtimmen; die Erkenntniß ſolcher Geiſter muß durchaus anſchaulich ſein; in ſich ſelber ſollen ſie den Weltgeiſt und in ihm alle Weſenheit und das Gute ſchauen [176]). Die

---

174) Die weitere Ausführung und die Belegſtellen ſ. bei Ritter 603 ff. Vacherot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 *εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ τοῦ ἀεὶ γενομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον.*

176) IV, 4, 2. 271, 17 *καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμε-*

Vorſtellung vom Uebergang derſelben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Beſtimmung der irdiſchen Exiſtenz und zu einem Verſuche den Begriff der Naturbeſtimmtheit mit dem freier Selbſtbeſtimmung auszugleichen. In erſterer Beziehung wird nicht nur die Beſtimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die tröſtliche Ausſicht auf Rückkehr in das Reich der Geiſter hervorgehoben, ſondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Böſen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde [177]), alſo der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwickelung der innerſten Geiſteskraft beitrage; und eine ſolche Erhöhung der Kraft ſetzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geiſterreich Erinnerungen an Zuſtände des irdiſchen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin ſie entſchieden in Abrede ſtellt, ſondern nur daß die Idee des Guten an Anſchaulichkeit und Beſtimmtheit gewinne und auf die Weiſe ein Band geſchlungen werde zwiſchen dem Jetzt und dem Jenſeits. Aehnlich hat Ariſtoteles, meiner Ueberzeugung nach (I, 519 f.), das Verhältniß unſres gegenwärtigen Lebens, d. h. der in ihm ſich entwickelnden Energie, zu der entkörperten Fortdauer ſich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, ſtellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt ſo vor: ſie wolle (in Ablöſung von dem höheren Gebiete des Intelligibelen) mit ſich ſein, erzeuge auf die Weiſe ihr eignes Bild und werde dann von dieſem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, geſtalte es und freue ſich ſeiner. Nach einer andren Vorſtellungsweiſe ſollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor ſie zu der Sinnenwelt gelangen [178]). In der zweiten Beziehung ver-

---

τάβλητον καὶ αὐτή. καὶ γὰρ αὐτή ἐστιν ἅ ἐστιν . . εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 *γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα κτλ.* vgl. c. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 *πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὂν κτλ.* IV, 8, 4. 65, 3 *μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὐτῶν ἑκάστη.* V, 1, 1. 95, 4 *ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι.* — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

Digitized by Google

ſucht er zu zeigen daß zwar das Herabſinken der Seelen nach Naturnothwendigkeit oder nach dem Willen Gottes erfolge, jedoch zugleich nach innerem Triebe derſelben, nach dem Triebe des in oder für ſich ſein Wollens, dem Grunde des Böſen (*ἡ τόλμα*) ([178]), alſo der Ich- oder Selbheit, der Abkehr von der unbedingten Einheit und von der dadurch bedingten harmoniſchen Zuſammengehörigkeit alles Seienden; ferner daß Freiwilliges und Unfreiwilliges hier zuſammenfalle, da unfreiwillig jeder Uebergang zu dem Schlimmern ſei und doch die eigne Bewegung dazu führe, jedoch eine Bewegung, die wiederum mit der Natur der Seele zuſammenfalle. Wenn aber auch die Entſcheidung der Seele auf göttliche Satzung zurückgeführt wird[179]), ſo iſt Plotin doch weit entfernt der ſtoiſchen Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit ſich anzuſchließen, eben weil ſeine Welt eine Welt ſich aus und durch ſich entwickelnder, wenngleich durch die oberſte Einheit gelenkter und zuſammengehaltener Einzelweſen, nicht ein Inbegriff von Außen bewegter Theile, auch nicht Entwickelung ein und derſelben Kraft und Stoff in ſich tragenden Weſenheit iſt[180]). Eher möchte er dem leibnitziſchen Determinismus ſich angenähert haben. Jedoch auch hier zeigt er, wie häufiger, mehr Einſicht in die Schwierigkeiten des Problems als Anbahnung glücklicher Löſung.

Iſt das Erdenleben nur eine Pilgerſchaft, eine Verpuppung

179) IV, 8, 5. ib. p. 66, 14 *οὐδ' ὅλως (διαφωνεῖ) τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω, ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην.* IV, 3, 13. 249, 23 *ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ.* vgl. c. 12 extr. c. 15 pr. IV, 8, 5. 66, 29 *ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὀνόματος δηλοῦται* p. 67, 2 *ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως οὐδὲ ἔρχεται.*

180) III, 1, 4. 38, 14 *εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον, . . οὐ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα· ὥστε οὔτε ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον κτλ.* vgl. c. 5.

Digitized by Google

des Geiſtes, ſo mußte Plotinus verſuchen zu beſtimmen, wie dieſer in jenem ſich wirkſam erweiſe, und wie er zu den Thätigkeiten ſich verhalte, welche das ſinnliche Daſein bedingen. Wir ſind auch jetzt noch nicht abgeſchnitten von der Geiſterwelt, ſagt er, ſondern jenem (geiſtigen) Menſchen iſt ein andrer Menſch hinzugekommen, hat ſich uns umgelegt; von ihm gehen die Wandlungen (τροπαί) und der Aufruhr (θορυβός) aus, in welchem wir leben[181]. Wer aber ſind wir ſelber? fragt er (VI, 4, 14). Ein Doppelweſen, antwortet er; — dem Körper nach ein belebtes Weſen, der wahre Menſch ein andrer; er bleibt untheilbar, theilbar wird er nur an den Körpern[182]. Was aber iſt das Ich in unſrem Sinnenleben? Es muß im Stande ſein in dieſem zu wirken und der höheren Sphäre des rein Geiſtigen ſich hinzugeben, alſo in der Mitte von beiden ſich finden. Es ergibt ſich daher eine Dreitheilung, die wenn auch nicht alle Schwierigkeiten zu löſen im Stande, doch auch Solchen wiederholt ſich empfohlen hat, die von den Vorausſetzungen Plotins nicht ausgingen. Die mittlere Seele (τὸ μέσον) vermag das Höhere des Geiſtes und des Seienden in ſich walten zu laſſen, oder auch dem Zuge des Niederen, der Sinnlichkeit, ſich zu überlaſſen; während der wahre Menſch, die himmliſche Seele, im Intelligibelen weilt, unberührt von der Sinnlichkeit, jedoch die niedere Seele an ſich befeſtigt hält, wie Plotinus es bildlich ausdrückt, und lenkt das vermittelnde Denken (λογίζεσθαι) (ihm ſeine Normen vorſchreibend), ſo daß dieſes in ihm begriffen iſt[183].

---

181) VI, 4, 14. 178, 7 sqq. I, 1, 9 (II, 427, 28).

182) I, 1, 10 (II, 428, 3). c. 7. 426, 1. c. 12. 429, 4 u. anderw. — IV, 3, 19. 234.

183) II, 9, 2 (II, 35). V, 3, 3, ib. (II, 255, 17) αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς . . . τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, . . χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6 (II, 103, 28) ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος . . . ἐλλάμπει τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. V, 1, 10 wird dieſe Dreiheit der kosmiſchen Dreiheit verglichen und p. 106, 29 hinzugefügt: νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.

Digitized by Google

Die obere Seele oder der Geiſt kann in ſeinem rein anſchaulichen Denken von keinen leidentlichen Zuſtänden berührt werden; jedoch auch nicht die untere Seele als immaterielle Form; die Bewegungen ſollen zwar von ihr ausgehn, ohne daß ſie jedoch ſelber afficirt würde [184]). Was aber iſt das Leidende und wie wird die Seele deſſen inne und wirkt darauf? Auch der Stoff als ſolcher, unkörperlich und nicht ſeiend, kann nicht leiden; das Leiden ſetzt entgegengeſetzte Vermögen oder Kräfte voraus und findet eben darum nur in der Körperwelt ſtatt. Der Grund der einander entgegengeſetzten Kräfte kann freilich nur in den Ideen oder Begriffen ſich finden; ſie allein ſind zeugungsfähig; aber nicht die Ideen ſelber wirken gegenſätzlich auf einander, ſondern nur die von ihnen ausgehenden Bilder [185]). Die Seele ſelber im Beſitz der dem ewigen Sein angehörigen Ideen und ſelber Idee [186]), liegt daher außer dem Bereich des Kampfes innerhalb jener Bilderwelt, nur der Körper gehört dieſer an und wird von den Leiden getroffen, die jener Kampf zur Folge hat. Die Seele bereitet aus einem ſo beſchafften Körper und einem ihm mitgetheilten Lichte (dem Lebensprincip) die Natur des lebenden Weſens, dem die ſinnliche Wahrnehmung und die übrigen Affektionen des lebenden Weſens ange-

---

VI, 7, 5 (II, 103, 12) *οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκεκραμένην ἔχει τὴν κάτω (ψυχήν) κτλ.*

184) III, 6, 1. 207, 2. c. 3. 210, 5 *ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχὴ . . . τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος . . . οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.*

185) ib. c. 6. 7. 216, 7 *καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος κτλ.* — c. 8 *ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων.* vgl. c. 9. 219, 12 *τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις.* c. 11. 221, 3 *εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ κτλ.* vgl. c. 12 sqq. — c. 19. 232, 32 *μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος.* c. 14. 226, 19 *τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος.* vgl. c. 15. 228, 4. c. 17. 229, 20 *ἐν προόδῳ φαντάσεως.* 230, 15 *ὡς δοκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντάσεως.* c. 18. 230, 30 *τοῦτο δὲ ἕξει ἐμφανταζόμενον.*

186) ib. c. 18. 231, 14.

Digitized by Google

hören; das der Seele eignende Vermögen wahrzunehmen nimmt nicht die Objekte der ſinnlichen Wahrnehmung ſelber auf, ſondern ergreift nur die ja ſelber wiederum denkbaren (*νοητά*) ſinnlichen, dem lebenden Weſen durch die ſinnliche Wahrnehmung vermittelten Typen und ſchaut ſo ohne an jenen Affektionen Theil zu nehmen (*ἀπαθῶς*), (in jenen Typen) die zu Grunde liegenden Ideen [187]). Die Seele alſo geht nicht ſelber in den Leib ein, eher könnte man ſagen, der Leib ſei in der Seele, ſondern belebt ihn durch ein von ihr ausgehendes Licht; ſie iſt in ihm nicht wie der Körper im Raume, oder wie die Eigenſchaft in dem zu Grunde liegenden Körper, oder wie das Ganze in den Theilen, oder wie die Form im Stoffe; die Seele wirkt vielmehr die Form im Stoffe [188]). So zeigt Plotinus auch hier volle Einſicht in die Schwierigkeit des zu löſenden Problems und weiß nur Gleichniſſe zur Löſung deſſelben anzuführen, hergenommen vom Feuer und dem Lichte, die ja gleichfalls mit der von ihnen beleuchteten und erwärmten Luft oder dgl. ſich nicht miſchten; die Seele weilt im Intelligibelen und wirkt nur durch die Nähe ihrer Kraft [189]). (Eben ſo ſoll ſichs mit der Wirkſamkeit der Weltſeele verhalten) [190]). Das Vermögen der Einzelſeele iſt überall und geht da zur Wirkſamkeit über wo das dazu erforderliche Organ ſich ihr darbietet; daher die Verſchiedenheit der Arten ſinnlicher Wahrnehmung; der Taſtſinn iſt durch den ganzen Körper verbreitet, weil der ganze Körper vermittelſt der vom Gehirn ausgehenden, zugleich der ſinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung dienſtbaren Nerven (?) ein Organ des Taſtſinns iſt [191]). Wie aber entſteht Empfindung

187) I, 1, 7 (II, 425).

188) vorige Anm. — VI, 4, 16. 180, 12. IV, 3, 20. 255. c. 22. 258, 5.

189) IV, 3, 22. 257, 28. vgl. c. 23. VI, 4, 16. 180, 24 *τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἅτε πλησίον τῇ δυνάμει οὖσαν κτλ.* vgl. c. 15. 179, 8.

190) I, 1, 8 (II, 426, 25).

191) IV, 3, 23. 258, 15. ib. 259, 3 *πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις· ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου.* vgl. c. 3.

Digitized by Google

und Wahrnehmung? Nicht der Körper als ſolcher empfindet, ſondern die ihm einwohnende Lebenskraft; ſie empfindet Schmerz, wenn der Körper des Bildes der Seele gänzlich beraubt iſt, Luſt, wenn ſie eines dem Körper ſich anſchließenden Seelenbildes inne wird; denn der Körper des Thieres und der Pflanze trägt (im Lebensprincip) einen Schatten der Seele in ſich. Uns aber, der eigentlichen Seele, kommt Luſt und Unluſt zum leidloſen Bewußtſein, in Folge ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Körper[192]); würde ſie ja ſonſt ganz das Leiden empfinden und nicht den einzelnen Theil des Körpers als den Sitz bezeichnen, worin es ſtatt finde. Ebenſo verhält ſichs mit der ſinnlichen Wahrnehmung[193]). Die Seele würde für ſich die äußeren Gegenſtände nicht wahrnehmen; es bedarf eines Dritten von dieſem afficirbaren, und das iſt jenes für die Form Empfängliche; die ſinnlichen Wahrnehmungen ſelber ſind nicht leidentliche Zuſtände, ſondern Thätigkeiten[194]). Noch weniger läßt ſich das Gedächtniß auf leidentliches Bewahren von Eindrücken zurückführen; es iſt vielmehr eine Kraft oder ein durch Richtung auf die Ideen zur Thätigkeit zu erweckendes Vermögen, daher um ſo ſtärker, je lebhafter und anſchaulicher die Ideen ſich darſtellen, wie beim Kinde, das die wenigen ihm zugänglichen feſt ins Auge faßt[195]). Und doch eignet das Gedächtniß

192) IV, 4, 19. 286, 27 *εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγειλάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. κτλ.* c. 18, 285, 26 *ἡμῖν δὲ ἡ τούτων ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται . . . ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον.*

193) ib. c. 19. 287, 9. — I, 1, 7 (187).

194) IV, 4, 23. 292, 3 *οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. κτλ.* — IV, 6, 1 (II, 185, 8) an dem Geſichtsſinn nachgewieſen, c. 2 . . . *καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι πεφύκασιν.*

195) IV, 6, 1 . . . *οὐδὲ τὰς μνήμας . . ἐροῦμεν κατοχὰς μα-*

Digitized by Google

uns, d. h. der an die Zeitform gebundenen Seele; die reine, zeitloſe, Alles in Eins zuſammenſchauende Selbſtthätigkeit des Geiſtes bedarf ſeiner nicht; an die Stelle deſſelben tritt die ewige Ordnung [196]). Nichts deſto weniger iſt das Gedächtniß eine Thätigkeit der Seele als ſolcher, nicht eine durch den Körper vollzogene Funktion, wie die ſinnliche Wahrnehmung oder das Ernährungsvermögen; letzteres und das damit verbundene Begehrungsvermögen findet ſich freilich auch nur in beſeelten, d. h. belebten Weſen, gehört dem dem Körper am engſten verbundenen Seelentheile an und gelangt durch den höheren Seelentheil zu leidloſem Bewußtſein ([192]), wirkt jedoch nur durch den körperlichen Beſtandtheil des Blutes und wird daher auf die Leber zurückgeführt; und ähnlich verhält ſichs mit dem Zornmuthe (θυμός), welcher im Herzen ſeinen Sitz haben ſoll [197]). In der ſinnlichen Wahrnehmung iſt, wie wir geſehn haben, die körperliche Affektion nur die Unterlage für die Selbſtthätigkeit der Seele. Das Gedächtniß dagegen iſt auch von ſolcher Unterlage unabhängig; es hat nur zu thun mit den in der Seele ſich bereits findenden Bildern; durch die körperlichen Zuſtände wird es viel-

---

θημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ πρῶτον ἐγένετο. c. 3. 188, 29 ἰσχύς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη . . . τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιστῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι. Das ganze Kapitel führt dieſe dynamiſche Auffaſſung des Gedächtniſſes ſcharfſinnig durch.

196) IV, 4, 1. 269, 21 οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων . . . ἀλλ' ἐστὶν ἕκαστον παρόν. 270, 10 τὸ δὲ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει κτλ. c. 2. 270, 28 οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν κτλ. vgl. c. 3 sqq. IV, 3. 25. 261, 11 und Anm. 152. 175.

197) IV, 3, 26. 263, 24 ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν λήγειν ὅσα διὰ σώματος, τὰ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης. — ib. c. 28. 259, 20. c. 28. IV, 4, 20. 285, 23 ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ . . περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστι κτλ. — IV, 3, 28.

Digitized by Google

mehr gehemmt[198]). Noch weniger iſt es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert ſich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weiſe ergibt ſich ſeine Nichtabhängigkeit von der ſinnlichen Wahrnehmung; müßten ja ſonſt auch zwei verſchiedene Gedächtniſſe, eins für dieſe, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vorausgeſetzt werden. Auch entſpricht keineswegs der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtniſſes. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorſtellungsvermögen an, ſetzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar iſt einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorſtellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrſcht dieſe, ſo fließen die Bilder beider in Einheit zuſammen; iſt Widerſtreit vorhanden, ſo kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweiheit der Seelen erſt wenn ſie mit einander ſtreiten ins Bewußtſein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben ſtrebt, um ſo mehr erlöſchen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran[199]). Auch die ethiſchen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterſchiede von den

---

198) ib. c. 26. 262, 23 . . . *ἡ μὲν αἴσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτόν.* — ib. 264, 3 *τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει.* vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) ib. 28. 265, 18 *ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἷα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν . . . καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος.* — c. 29. ib. 266, 22 *ἢ οὐδὲν κωλύει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν. κτλ.* — c. 30. 267, 11 *ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν.* — c. 31.

Digitized by Google

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelweſen zwiſchen Körper und Seele an [200]).

So unterſcheidet alſo Plotin zuvörderſt Lebens- und Seelenthätigkeiten [201]), nicht als wenn erſtere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen ſeelenloſen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (ἴχνος) der Seele wirkt ſchon in ihnen; ſondern um das Bewußtſein den letzteren vorzubehalten. Dann ſondert er wieder verſchiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele blos zum Bewußtſein erhoben werden, oder dieſe mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) ſelbſtthätig verkehrt ([197]); zu jenen gehören, jedoch wohl nach verſchiedenen Graden, das Innewerden der Luſt- und Unluſtempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu dieſen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken ([183]), deren Zuſammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verſchiedenheit dieſer Thätigkeiten von einander außer Acht zu laſſen [202]). Das vermittelnde Denken oder Schließen iſt für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einſicht zu gelangen; die reinen Geiſter bedürfen deſſen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geiſtes zu Grunde, auch wenn ſie nicht immer zum Bewußtſein gelangt [203]). Alſo auch dieſe Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unſre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

---

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Anm. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.*

202) IV, 4, 13. 281, 22 *ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως.*

203) IV, 4, 12. 279, 25 *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν κτλ.* IV, 3, 18. 253, 21 *ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.* — I, 4, 10 (II, 313, 32) *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος κτλ.* vgl. c. 9.

Digitized by Google

der in ſo fern unſer gegenwärtiges Ich, unſer Selbſtbewußtſein beruht ([183]); ſie vermag aber zu dem rein Geiſtigen (dem νοῦς) ſich zu erheben, in ihm die Ideen als Normen für unſer Erkennen und Handeln, zu ſchauen, von ihm erleuchtet zu werden, oder auch dem Sinnenleben ſich hingeben; und auf dieſem Vermögen, dem Sitze des Selbſtbewußtſeins ([182]), beruht die Freiheit der Selbſtbeſtimmung[204]), die Tugend aber auf jener Erhebung zum rein Geiſtigen, ſo daß der Ausdruck, die Tugend ſei herrenlos[205]), eben nur die Unveräußerlichkeit des Vermögens zu jener Erhebung ausſprechen ſoll. Heißt es dann weiter, alles Böſe ſei unfreiwillig und dennoch dem der es thut zuzurechnen[206]), ſo wird damit hervorgehoben daß es nicht geſchehn könne, wenn die Seele zu völliger Selbſtbeſtimmung und damit zur Erhebung ins Gebiet des Intelligibelen gelange; der Mangel dieſer Erhebung ſei als Schuld zuzurechnen, d. h. ein Mangel an der wahren Freiheit, die in der Erhebung zu jenem höheren Gebiete beſtehe. Ich kann hierin keinen Widerſpruch ſehn, ſondern nur Anbahnung eines Weges zur Löſung des Problems von der Freiheit durch Unterſcheidung der zwei großen Sphären, für deren je eine wir uns in unſren Wollungen durchgängig beſtimmen. Doch wird ferner behauptet, die Freiheit, obgleich herrenlos, ſei mit ihren Werken in die Weltordnung verwebt, da auch was hier geſchieht (τὰ τῇδε) von dem Göttlicheren im All abhängig ſei[207]). Hier trifft Plotin mit dem fa-

204) II, 9, 2. vgl. Anm. 183.

205) ob. S. 355 u. Anm. 207.

206) I, 8, 5 (II, 393, 9) ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ (κακά), κατέχειν οὐχ ἑκόντας κτλ. III, 1, 9. 43, 15 λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ (ἡ ψυχή), ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον κτλ. vgl. c. 10. III, 2, 10 (II, 331, 28). VI, 8, 3 (II, 149, 29).

207) IV, 4, 39. 313, 19 ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει κτλ. Im Folgenden habe ich im Texte mich von den plotiniſchen Worten entfernt, aber, wie ich hoffe, den Sinn feſtgehalten. vgl. III, 2, 17 (II, 339). Den ſtoiſchen Fatalismus bekämpft Plotin häufiger, namentlich III, 1, 4. 37, 29 (Anm. 180).

taliſtiſchen Determinismus der Stoiker, den er aufs entſchiedenſte zurückweiſt, zuſammen, entfernt ſich aber ſogleich von ihm durch die nähere Beſtimmung, daß die Weltordnung nicht auf beſamende, phyſiſch auf und nach einander wirkende, ſondern auf begriffliche von der Zeitfolge unabhängige harmoniſche Verhältniſſe zurückgeführt werden müſſe[207]). Sein Determinismus iſt kein von der Vorausſetzung eines nothwendigen phyſiſchen Ineinandergreifens von Urſachen und Wirkungen, ſondern ein von der Ueberzeugung abhängiger, daß das Reich der Geiſter in durchgängigem harmoniſchem, durch die göttliche oberſte Einheit bedingtem Einklang ſtehe und von ihm wiederum die Welt der Erſcheinungen abhängig ſei. Aber die einzelnen Geiſter ſollen ſelbſtthätig ſich aus und durch ſich ſelber entwickeln, daher auch ihr Herabſinken in die Sinnenwelt einerſeits auf freie Selbſtbeſtimmung, andrerſeits auf die Beſtimmtheit ihrer Natur und göttliche Fügung zurückgeführt wird[208]). Plotin verhält ſich ähnlich zu den Stoikern wie Leibnitz zu den Spinoziſten; beide ſetzen einem mit eiſerner Nothwendigkeit Veränderungen wie Einzelweſen erzeugenden und verſchlingenden Naturreiche ein Reich individueller ſelbſtthätiger, wenngleich vom oberſten Princip abhängiger Geiſter entgegen.

14. Hat der Menſch urſprünglich der reinen Geiſterwelt angehört und wirkt in ſeiner Seele noch fortwährend der unzeitliche Geiſt, ſo kann die Unſterblichkeit derſelben nicht zweifelhaft ſein, und Plotinus konnte in ſeiner Abhandlung von der Unſterblichkeit der Seele (IV, 7), einer ſeiner früheſten, ſich begnügen die platoniſche Beweisführung für dieſelbe in Einklang mit den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen zu ſetzen, ohne im Weſentlichen von ihr ſich zu entfernen. In ſelbſtändiger Weiſe widerlegt er zuerſt die verſchiedenen Verſuche die Seele als Lebensprincip auf theilbare körperliche Beſtandtheile, oder auf Atome (c. 2. 3), oder ſtoiſch auf den Hauch und intelligibeles Feuer (*πῦρ νοερόν*, c. 4), oder auf Wollungen oder Verhältniſſe (*προαιρέσεις, λόγοι*, c. 5) zurückzuführen, und hebt gegen alle materialiſtiſchen Theorien die Nothwendigkeit

208) vgl. Anm. 178 f.

Digitized by Google

hervor, der ſinnlichen Wahrnehmung und noch entſchiedener dem Denken und ſittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit vorauszuſetzen und zeigt daß dieſe weder in einer Harmonie der organiſchen Funktionen noch in der peripatetiſchen Entelechie ſich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an ſich ſeienden ewigen Weſenheit (c. 9). In einer andren Stelle beweiſt er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund ſelbſt nur der ſinnlichen Wahrnehmung ſich finden könne[209]). Dann wird nach der Vorausſetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Weſens müſſe aus dem reinen Sein deſſelben erkannt werden[210]), gezeigt daß die Seele ſo weit ſie über die Gemeinſchaft mit dem Körper ſich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt ſei (*συγγενής*), mit Anlehnung an die platoniſche Ideenlehre (c. 10). Damit iſt denn ihre Unſterblichkeit entſchieden (c. 11. 12). Die Fragen, wie ſie ſich verkörpern und wie ſichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltſeele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13. 14), und ebenſo zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geiſter verſtorbener Menſchen (c. 15, *ἐκ τῆς ἱστορίας*). Das wahre Erwachen iſt ihm die wahre Auferſtehung vom Körper, nicht mit dem Körper[211]), wohl aber ſoll ſie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Ueberſinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem ſich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beſchaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So ſoll die vom thieriſchen Triebe beherrſchte Seele, je nach der beſonderen Beſtimmtheit derſelben, in dieſem oder jenem thieriſchen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die beſſere mit menſchli-

---

209) IV, 6, 5. 215, 22 *ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας κτλ.*

210) IV, 7, 10. 30, 12 *δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα.*

211) III, 6, 6. 215, 29 *ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις* — gegen das chriſtliche Dogma.

Digitized by Google

chem Leibe und auch wiederum, zunächſt nach dem Geſetze der Wiedervergeltung, in dieſe oder jene Schicht des menſchlichen Daſeins, die reinere Seele in den Himmel zu dieſem oder jenem Geſtirn übergehn, die reinſte zu der überſinnlichen Heimath zurückkehren[212]). Nur flüchtig berühren wir dieſes Mittelgebiet zwiſchen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die ſittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben ſo übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwiſchenzuſtänden ſagt, die zu qualvoller Beſtrafung maßloſer Schlechtigkeit dienen ſollen[213]). Nur bei völliger Entſinnlichung der Seele und Rückkehr in das Reich der Geiſter, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltſeele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiſte, eintreten; bis dahin muß jenes dieſem anhängen und an ihm, dem Sinnenweſen, Strafe und Läuterung ſich vollziehn; ſündigen und der Läuterung bedürftig ſein kann ja nur das zuſammengeſetzte Seelenweſen, nicht der Geiſt[214]); nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeſchwächte Erinnerung an das vorangegangene Daſein zukommen, nicht dieſem[215]).

---

212) ſ. das hierher Gehörige bei Zeller 798 ff.

213) ſ. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) *ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντῃ ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη. κτλ.* l. 18 *ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος.* Eine ſolche Sonderung liege auch dem Mythus vom Herakles zu Grunde, deſſen Idol im Hades, er ſelber unter den Göttern weilen ſolle (vgl. IV, 3. 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 *ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.* vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 *περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ' οὔ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεὶ ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον.* Dieſe Unterſuchung zieht

15. Plotinus' Ethik iſt ſo verwebt in ſein ganzes Lehrgebäude, daß eine beſondere ausführliche Darſtellung derſelben für ihn ein nur untergeordnetes Intereſſe haben konnte, zumal er den Verhältniſſen unſres gegenwärtigen Lebens nur in dem Maße Werth beilegen konnte, in welchem ſie die Entſinnlichung und damit die Rückkehr zur Geiſterwelt vorzubereiten geeignet. Doch hat er einer Grundlegung der Ethik zwei Abhandlungen über den Begriff der Glückſeligkeit (I, 4 u. 5) gewidmet. Bezeichnend daß die frühere derſelben (I, 5) ſich darauf beſchränkt die Unabhängigkeit der Glückſeligkeit von der Zeitdauer nachzuweiſen; ſo hatte denn die ſpätere den auf die Weiſe gewonnenen Begriff nur gegen abweichende Annahmen feſtzuſtellen. Wir beginnen jedoch mit dieſer wenn auch ſpäter hinzugefügten Vorhalle. Zur ſchönen Lebensführung (εὐζωΐα) genügt nicht was uns mit den Thieren oder Pflanzen gemein iſt, wie Wohlempfindung (εὐπάθεια) und Vollbringung des geeigneten Werkes. So aber verhält ſichs, wenn Luſt oder Unerſchütterlichkeit (ἀταραξία) oder naturgemäßes Leben als Endzweck geſetzt wird (I, 4, 1). Soll er in irgend einer Affektion (πάθος) ſich finden, ſo muß zu dem Luſtgefühl das Bewußtſein hinzukommen, daß darin das Gute beſtehe, und deß werden wir nicht durch den Sinn, ſondern durch ein andres höheres Vermögen inne [216]). Sucht man den Endzweck im vernünftigen Leben (λογικὴ ζωή), ſo ſetzt man die Vernunft als Mittel (ὑπουργός), nicht als das an ſich Anzuſtrebende (c. 2), d. h. als eine Beſchaffenheit, während man das vernünftige Leben als das Subjekt (ὑποκείμενον) betrachtet. Nur dem vollkommen Lebenden kommt Glückſeligkeit zu; das vollkommne, d. h. wahrhafte und wirkliche Leben

ſich, in Verbindung mit der allgemeineren über das Gedächtniß, durch die letzten Kapitel dieſes und die fünf erſten des folgenden Buches. Die Ergebniſſe derſelben laſſen ſich aus den vorangegangenen Erörterungen (S. 363 ff.) folgern.

216) I, 4, 2 (II, 304, 14) ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως.

aber gehört der intelligibelen (*νοερά*) Natur an[217]) (c. 3). Er ſelber, der Glückſelige, iſt ſich das Gute, welches er beſitzt, das Jenſeitige iſt ihm Grund davon[218]), und ſo kann er nicht durch irgend welche widrige Fügungen an der Glückſeligkeit verkürzt werden (c. 4). Jedoch muß das glückſelige Leben gewollt werden, und das ſind nicht priamiſche Schickſale. Freilich fügt ſich dem Leben der Menſchen Widerwärtiges an; ſuchen wir denn die Glückſeligkeit in dem Ganzen der Erlebniſſe, nicht in einem Theile (c. 5)[219]). Die (ganze) Glückſeligkeit aber beſteht in dem Beſitz des wahrhaften Guts; dieſes iſt ein Einiges, nicht eine Mehrheit, und das Leben, worauf der Wille wahrhaft gerichtet iſt (*ὁ βουλητὸς ὄντως βίος*); den Uebeln weichen wir nur aus, und das iſt nicht ein Gewolltes (*βουλητόν*); eher könnte man ſagen gewollt werde eines ſolchen Ausweichens nicht zu bedürfen. Mag man was, wenn es vorhanden iſt, wie Geſundheit, nicht anzieht und die Glückſeligkeit nicht vermehrt, ſondern nur erſtrebt wird, wenn das Gegentheil, wie Krankheit, vorhanden iſt, als Nothwendiges, nur nicht als ein Gut bezeichnen; der Endzweck muß unvermindert (*ἀκέραιον*) feſtgehalten werden, auch wenn ſolche vermeintliche Lebensgüter fehlen und ihr Gegentheil vorhanden iſt (c. 6). Jene begehrt man nicht als erhöhten ſie die Glückſeligkeit, ſondern nur in Bezug auf das Daſein (*πρὸς τὸ εἶναι*), und beſtimmten ſie die Glückſeligkeit, ſo wäre ſie eine jeden Augenblick wechſelnde. Oder, ſagt man, nur von großen Schickſalen ſei Beſitz der Glückſeligkeit oder ihr Verluſt abhängig, was kann da von menſchlichen Fügungen für den groß ſein, der zu dem über alles Menſchliche Erhabenen ſich erhoben hat[220])

---

217) ib. c. 3. 306, 17 *μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι κτλ.* l. 25 *ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει κτλ.*

218) c. 4. 307, 20 *ἢ αὐτὸς αὑτῷ (τὸ ἀγαθόν) ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθὸν αὐτῷ παρὸν ἄλλως.*

219) c. 5. 308, 27 *ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος.*

220) c. 7. 310, 21 *τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν*

und überzeugt iſt daß der Tod beſſer ſei als das Leben im Körper. Wir folgen der weiteren Durchführung nicht (c. 7 ff.) und heben nur einige Punkte hervor, in welchen Plotins Anſchauungsweiſe am eigenthümlichſten ſich ausſpricht. Fragt man, wie ſichs mit ſolchen verhalte, deren Bewußtſein durch Krankheit oder magiſche Künſte verdunkelt werde, ſo antwortet er, wie ſollten ſie nicht glücklich bleiben, da ja auch im Schlafe der Edle edel bleibt, und eben ſo geſund und ſchön, wer ſo zu ſein nicht wahrnimmt; iſt ja die Vernunft und die Weisheit nichts Angethanes (*ἐπακτόν*), ſondern beſteht in der durch Schlaf oder Unterbrechung des Selbſtbewußtſeins nicht aufzuhebenden Weſenheit[221]); ihre dem Schlafe nicht unterworfene Kraftthätigkeit wirkt auch dann in ihm, wenn er ihrer nicht inne wird; dazu bleibt ſie ihm nicht ganz, ſondern nur theilweiſe verborgen (c. 9). Wie ſollte auch der Geiſt und die auf ihn gerichtete Seele nicht wirken, da ihr Werk aller Wahrnehmung und überhaupt dem Ergreifen (*ἀντίληψις*) vorangeht, und in ihm Denken und Sein zuſammenfällt[222]). Iſt die Harmonie des Körpers geſtört, ſo denkt der Geiſt und Verſtand (*διάνοια*) ohne Bild und Vorſtellungsvermögen; ja, ohne dieſes Gefolge (*παρακολουθήσεις*) ſind ihre Thätigkeiten reiner und lebendiger; das Leben iſt dann nicht eingetaucht in die Wahrnehmung und das Aeußere, ſondern ganz in ſich ſelber zuſammengedrängt[223]) (c. 10. 11), und die ihm eigenen, nicht der Bewegung und dem Werden unterworfenen Güter trägt er in ſich. Stets heiter iſt daher

---

μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων; κτλ.

221) c. 9. 313, 14 *εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ.*

222) c. 10. 313, 32 *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.*

223) ib. 314, 25 *ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν . . . ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.*

der Edle und ſeine ruhige und liebliche Stimmung (*διάθεσις*) durch keins der ſogenannten Uebel zu erſchüttern, ſeine Thätigkeit durch keine Fügungen zu hemmen; die höchſte Aufgabe (*μάθημα*), die Anſchauung des Guten, iſt ihm ſtets zur Hand, auch in dem Stiere des Phalaris; ein Andres iſt was da ſchmerzt, ein Andres das mit oder in ſich Sein, welchem nimmer die Schaüung des Guten fehlen wird[224]) (c. 13). Die die Abhandlung beſchließenden Betrachtungen über das Verhalten des Weiſen in den Widerwärtigkeiten des Lebens (c. 14—16) ſind Folgerungen aus dem Bisherigen. Beſteht die Glückſeligkeit in dem guten (vollkommnen) Leben, mithin im Seienden, ſo läßt ſie ſich nicht nach Zeit, ſondern nach Ewigkeit ermeſſen[225]), nicht das Seiende durch das Nichtſeiende; nach Zeit gemeſſen, würde ſie nimmer vollkommen ſein (I, 5, 1. 2—7). Auch die wahre Luſt, die an ungehinderter Kraftthätigkeit, bezieht ſich doch immer auf das Gegenwärtige allein, nicht auf Vergangenes (c. 4), und ſoll die Glückſeligkeit durch Uebergang zu größerer Tugend wachſen, ſo war ſie vorher noch nicht vorhanden (c. 6); oder ſollte ſie durch den in die Gegenwart hinüberreichenden Reichthum an Erinnerungen zunehmen, ſo könnte doch nur von Erinnerungen an frühere Vernunftthätigkeit oder an früheres Schönes, nicht an früheren Genuß, die Rede ſein; und dann wäre vorher Vernunftthätigkeit nicht vorhanden geweſen oder es fände in der Gegenwart Mangel an Schönem ſtatt, der durch Erinnerung an das Vergangene auszufüllen wäre (c. 8. 9). Oder ſoll endlich die langwährende Glückſeligkeit durch die Menge der ſchönen Handlungen den Vorrang vor der kurz dauernden gewinnen, ſo iſt zu bedenken, daß nicht in den Handlungen die Glückſeligkeit beſteht und daß nicht die Handlungen durch ſich dieſelbe gewähren,

---

224) c. 13. 316, 10 *ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν ἑαυτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.*

225) I, 5, 7 (II, 90, 12) *εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη· οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι.*

Digitized by Google

ſondern die Geſinnungen (*διαθέσεις*), aus denen ſie hervorgehn; denn die Kraftthätigkeit der Seele und die Glückſeligkeit beſtehn in der Vernunftthätigkeit (*φρονῆσαι*) und ihrer Wirkſamkeit in ſich ſelber [226]).

Und wie gelangen wir zu ſolcher Ueberwindung aller Uebel, zu dem in ſich, d. h. im von ihnen unerreichbaren Geiſte leben? durch Reinigung nicht des Geiſtes ſelber, der der Reinigung nicht bedarf, ſondern des Geiſtes von Allem, was ſich ihm durch Gemeinſchaft mit dem Körper befleckend angeſetzt hat, mußte Plotinus antworten. Doch unterſcheidet er in der hierher gehörigen Abhandlung (I, 2) zwei verſchiedene Grade der Erhebung zu jenem Endziel und daher zwei Arten der Tugenden als der dazu erforderlichen Mittel. Die politiſchen Tugenden ſollen, je nach der beſonderen Beſtimmtheit ihrer vier Richtungen, die Begierden und Affekte begrenzen und ermäßigen und damit uns von falſchen Vorſtellungen befreien [227]). Schon dadurch wird Verähnlichung Gottes angebahnt, wenngleich ſolche Tugenden nur der Seele, nicht dem Geiſte, geſchweige denn der Gottheit, eignen können (c. 3). Ja, an ſich iſt auch die Seele nicht befleckt, alſo nicht der Reinigung bedürftig, und Reinigung iſt jede Tugend [228]). Die Tugenden ſollen reinigend wirken und das Gute zurücklaſſen; das Gute, nicht das unbedingte, ſondern das Gute der Seele, beſteht in der Schauung, der Belebung des Bildes des Geſchauten und der Annäherung deſſelben an die Wahrheit (an das wahre Urbild), ſo daß der Geiſt der Seele nicht mehr fremdartig (*ἀλλότριος*) iſt und

226) ib. c. 10. 91, 30 *ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.*

227) I, 2, 3. 151, 8 *εἴη ἂν ἀγαθὴ (ἡ ψυχή) καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι (τῷ σώματι), ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μήτε ὁμοπαθὴς εἴη· ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν· μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι· δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο.* vgl. c. 1. 148, 17.

228) III, 6, 5. 212, 24. 32. I, 1, 6. 8, 1. I, 2, 3. 151, 1.

Digitized by Google

auf ſich ſelber ſchaut (c. 4). Durch dieſe Nähe (γειτόνησις) des Geiſtes werden die ſinnlichen Triebe überwunden (c. 5). Doch unſer Sehnen (σπουδή) iſt nicht blos frei von Sünde (ἁμαρτία), ſondern Gott gleich zu werden. Da erhebt ſich die Weisheit zur Anſchauung deſſen was der Geiſt durch unmittelbare Berührung (ἐπαφή) beſitzt; was in dieſem nicht Tugend, ſondern ihr Urbild (παράδειγμα) iſt, wird in der Seele zur Tugend; die Gerechtigkeit wird zu dem keine Mannichfaltigkeit von Theilen vorausſetzenden, das Subjekt auf ſich ſelber beziehenden Selbſthandeln (οἰκειοπραγία), Mäßigung zur inneren Wendung (στροφή) zum Geiſte, die Tapferkeit zu der vermittelſt der Verähnlichung mit dem über Affekte Erhabenen erreichten Affektloſigkeit (ἀπάθεια) (c. 6). So folgen die Tugenden der Seele einander wie ihre Urbilder im Geiſte (c. 7). Die gereinigte Seele ſoll ganz Idee (εἶδος), Begriff, körperlos, geiſtig (νοερά) und ganz Gottes werden; denn Gottes wird ſie, indem ſie ſelber ſchön oder gut geworden das Schöne ſchaut, wie ja das Auge, wäre es nicht ſonnenhell, die Sonne nicht zu ſehn vermöchte [229]).

16. Mochte Plotin in den Beſtimmungen ſeiner Ethik auch hin und wieder zuſammentreffen mit den Stoikern, in der Hauptſache entfernt er ſich von ihnen, nicht blos weil er den Begriff nicht gleich ihnen überſpannt, die ſinnlichen Triebe nicht ausrotten, vielmehr nur ordnen und beſchränken will, ſondern vorzüglich, weil er den Endzweck ohngleich poſitiver faßt und anerkennt daß auch unſer Sinnenleben uns Mitiel gewähre uns ihm anzunäheren. Gleichwie Ariſtoteles hebt er hervor, daß die Sinne auch zu einer über die Lebensbedürfniſſe hinausgehenden Erkenntniß uns führen. An die Stelle des Einklangs mit der Natur ſetzt er die Hinaufläuterung zu dem urſprünglichen rein geiſtigen Leben — einen Begriff der der Stoa fehlte — und in der Sinnenwelt will er die Spuren der ihr zu Grunde liegenden, wie ſehr auch verdunkelten, ewigen

229) I, 1, 6. 8, 14. — ib. c. 9. 12, 13 οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

Digitized by Google

Ideen zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erheben; das Innewerden derſelben ſoll dem inneren Läuterungsproceß ſich förderlich erweiſen. Plotin iſt lebhaft ergriffen von der Schönheit der Welt; ſchon ſeine erſte Abhandlung iſt der Begriffsbeſtimmung der Schönheit gewidmet und will das ihren verſchiedenen Arten Gemeinſame ermitteln [230]). Die gewöhnliche Erklärung, die Schönheit der Körper beſtehe in der Symmetrie ihrer Theile unter einander und im Verhältniß zum Ganzen, kann ihm nicht genügen; das Schöne findet ſich ja auch in dem Einfachen, den Farben, dem Sonnenlicht, dem Blitze, dem Golde, den einzelnen Tönen, reicht weit über die ſinnliche Wahrnehmung hinaus und in das Gebiet der Handlungen, der Seele, der Tugenden, der Begriffe und Wiſſenſchaften hinüber (I, 6, 1). Was zieht in der Körperwelt gleich bei'm erſten Wurf (*βολῇ τῇ πρώτῃ*) — in der unmittelbaren Anſchauung — die es wahrnehmende Seele als ſchön an, was ſtößt ſie als häßlich ab? Es zieht ſie doch wohl an das Innewerden der Theilnahme an der Idee (*μετοχὴ εἴδους*) und dem göttlichen Begriff; es ſtößt ſie ab der Mangel derſelben, ſei es der gänzliche Mangel oder die Nichtbewältigung des Stoffes durch die Idee; und darauf beruht auch die in der Uebereinſtimmung der Theile hervortretende Schönheit (c. 2). Die Seele urtheilt, indem ſie das Geſchaute auf die Idee in ihr zurückführt (*συναρμόττουσα*) und ſich ihrer als eines ſicheren Kanons bedient ([183]). So iſt die das Dunkel des Stoffes bewältigende Farbe ſchön durch die Inweſenheit des unkörperlichen Idee ſeienden Lichts, und das Feuer ſchön weil es im Vergleich mit den andren Elementen die Stelle der Idee vertritt. So veranlaſſen auch die verborgenen Harmonieen in den Tönen, welche die erſcheinenden hervorrufen, die Seele zum Verſtändniß des Schönen (c. 3). Auch in der Natur iſt der Begriff der Schönheit als Urbild (*ἀρχέτυπος*) der Schönheit der Körper, aber

---

230) IV, 4, 23. 291, 5 *ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς τις οὐκ ἄμουσος.* — vgl. Ed. Müller's Geſchichte der Theorie der Kunſt bei den Alten II, 312 ff. und Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864.

ſchöner dieſer Begriff in der Seele, und von ihm auch der in der Natur abhängig[231]). Mit größerer Freude noch und größerem Staunen und Aufſchrecken werden von dem Höheren, dem Schönen der Handlungen und Tugenden, ergriffen die es zu ſchauen vermögen; denn ſchon berühren ſie das Wahrhafte (das Seiende). In noch geſteigerten, faſt dithyrambiſchen Ausdrücken ſchildert Plotin das Entzücken, mit welchem es geſchaut wird (c. 4. 5). Aber auch in ſeiner Abhandlung vom intelligibelen Schönen (V, 8) geht er von der Schönheit der Sinnenwelt aus, welche nur in den Stoff eingetaucht die Ideen in ſich trage, und veranſchaulicht an der künſtleriſchen Thätigkeit, wie das Schönſte in ihr die dem Kunſtwerke zu Grunde liegende, nie völlig in der Erſcheinung verwirklichte Idee ſei, die urſprüngliche, das Mannichfaltige erzeugende, nicht es zuſammenſetzende, Einheit[232]). In der Schönheit wird das wahrhaft Seiende ergriffen[233]); ſeiner beraubt gibt es nichts Schönes; je deutlicher und reiner das Seiende, d. h. die Idee, erblickt wird, um ſo höher die Schönheit; und daher ſteht die geiſtige Schönheit (*τὰ προσωτέρω καλά*, c. 4) unvergleichlich höher als die körperliche, nicht blos weil dieſe den Stoff nimmer völlig zu durchdringen vermag und immer nur an der Schönheit Theil hat, jene an ſich ſchön iſt[234]) und in der Schönheit die Natur des Geiſtigen beſteht, ſondern auch weil die Seele, befreit von Begierden, in ihr den gottgleichen Geiſt hervorleuchten ſieht[235]). So

---

231) V, 8, 3 (II, 4, 9). vgl. c. 5 pr.

232) V, 8, 5 (II, 7, 17) *ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἕν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.* vgl. c. 1. 2.

233) V, 8, 9. 12, 21 *ποῦ γὰρ ἂν εἴη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; κτλ.*

234) I, 6, 1. 1, 12 *τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις.* vgl. p. 2, 29. c. 2. 3, 17.

235) ib. c. 5. 7, 28 *ψυχὴ μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν.* — ib. 6, 19 *ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ὅταν ἴδητε) : . . τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα.*

Digitized by Google

ſoll denn das Schöne zu ſtufenweis fortſchreitender Erhebung der Seele, und damit zur Reinigung derſelben uns dienen; es ſoll ſchon die körperliche Schönheit, die theils den einzelnen Beſtandtheilen theils ihrer einheitlichen Verbindung zu Grunde liegende Idee in uns wecken[236]), die höhere geiſtige, nicht mehr eines ſinnlichen Subſtrats bedürftige Schönheit[237]) in uns ſelber und auf das Edelſte und wahrhaft Seiende, den Geiſt, uns zurückführen und endlich über ihn hinaus zu dem Grunde alles Seins und aller Schönheit uns erheben[238]). Wir vermiſſen allerdings bei Plotinus feſte begriffliche Beſtimmungen der Schönheit, in ihrem Unterſchiede vom Seienden und vom Guten; auch das ſubjektive Vermögen, vermittelſt deſſen wir ihrer inne werden, findet ſich nur angedeutet, als lichtvolle unmittelbar das Schöne ergreifende Phantaſie und als eine von den einwohnenden Ideen geleitete Nachprüfung[239]). Er

---

c. 2 extr. *οὕτω δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν γίγνοιτος κοινωνίᾳ.*

236) ib. c. 2. 3, 16.

237) V, 8, 4 (II, 5, 31) *καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ.* vgl. I, 6, 9. 12, 27.

238) ib. c. 5. 6, 9 *συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων.* ib. 7, 28 *αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ.* vgl. c. 8. 10, 18. c. 9. 11, 19. c. 6. 8, 11 *οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο (τὸ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος).* l. 14 *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ . . . ὅλη τοῦ θείου . . ψυχὴ ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν . . . ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ . . . ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ.* c. 7. 9, 11 *ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται κτλ.* vgl. l. 27. — c. 8. 10, 311 *φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα κτλ.* vgl. V, 8, 1 (II, 1). c. 5. 7, 23. c. 11. 14, 27.

239) V, 8, 9. 11, 20 *ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινή τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ κτλ.* I, 6, 3. 4, 3 *γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή. τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος.* Mit Brennings die erſte Stelle außer Acht laſſenden Erklärung der zweiten Stelle (a. a. O. S. 16, 1) bin ich nicht einverſtanden.

Digitized by Google

hat die Anfänge einer Philoſophie des Schönen und der Kunſt, die ſich bereits bei Plato und mehr noch bei Ariſtoteles finden, nicht weiter verfolgt; ſein Blick iſt ausſchließlich auf die durch das Schöne zu vermittelnde Läuterung und Erhebung der Seele gerichtet. Die unmittelbare Beziehung der Liebe zum Schönen aber konnte der Platoniker nicht außer Acht laſſen. Schon in jenen Büchern wird ſie wiederholt hervorgehoben und dann, mit Anſchluß an das platoniſche Gaſtmahl, in einer eigenen Abhandlung (III, 5) weiter verfolgt. Entſprechend der Unterſcheidung einer ſinnlich wahrnehmbaren und einer nur geiſtig ergreifbaren Schönheit, unterſcheidet er auch eine zwiefache Richtung der Liebe, beide auf ein Streben nach dem Schönen, Verwandtſchaft mit ihm und begriffloſes Verſtändniß deſſelben (*ἄλογος σύνθεσις*) gegründet[240]). Die höhere Liebe wird auf die himmliſche Aphrodite, d. h. die göttliche Seele, den reinen Ausfluß des Geiſtes oder Kronos, und Mutter des ſtets in Betrachtung des Schönen begriffenen aus jener Betrachtung (*ὅρασις*) ſelber geborenen Eros, die zweite Liebe auf die durch das All verbreitete, ſchon mit dem Stoff in Beziehung ſtehende Seele und den aus dem Verlangen (*ὄρεξις*) gezeugten Eros zurückgeführt[241]). Wie aber die Einzelſeelen aus der Weltſeele ſtammten, ſo ſollen auch aus der einigen Aphrodite viele andre Aphroditen ausgefloſſen ſein und in der Welt als Dämonen den Einzelſeelen, ja nach der beſonderen Beſtimmtheit derſelben, einwohnen, um ſie als Kraftthätigkeiten der Seele zu der Natur des Guten hinauf zu führen. Es folgt die bekannte, von der neuplaniſchen Schule viel bewunderte Auslegung des platoniſchen Mythus[242]).

---

240) III, 5, 1 (II, 375, 20 sqq.). VI, 9, 9. 91. 15 *ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος.*

241) III, 5, 2. 3. VI, 9, 9. 91, 19 *καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία· ἐνταῦθα δὲ γίνεται πάνδημος οἷον ἑταιρισθεῖσα.*

242) III, 5, 4 (II, 380, 26) *οἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' ἔρωτος, ῥυείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης.* — ib. c. 4 pr. und p. 380, 31. — ib. c. 5 sqq. vgl. VI, 8, 8. 90.

17. In der Abhandlung über die Dialektik (I, 3. 155) unterſcheidet Plotin drei Stufen der allmähligen Läuterung und Erhebung der Seele. Der Muſiker, leicht erregbar und leidenſchaftlich vom Schönen angezogen, jedoch der eignen (ſpontanen) Bewegung noch nicht fähig, ſoll von den ſinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Formen angezogen, allmählig vom Stofflichen abſehend, zu der Schönheit an ihnen und der intelligibelen Harmonie ſich erheben; der Erotiker das Bild der Schönheit ſchon in ſich tragen und von der Schönheit des einzelnen Körpers zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff, dann zu der geiſtigen Schönheit bis zum Geiſt und dem Seienden übergeleitet werden; der philoſophiſch geſinnte, ohne der Abſtraktion (χώρισις) vom ſinnlich Gegebenen zu bedürfen, von der Mathematik zur Dialektik aufſteigen (c. 1—3). Sie ſoll, enthoben der Täuſchung durch das ſinnlich Wahrnehmbare, im Intelligibelen ſich bewegen und nicht ruhen bis ſie das ganze Gebiet deſſelben ermeſſen hat und durch Analyſe wiederum zu dem Ausgangspunkte gelangt iſt (c. 3). Die (evidenten) Ausgangspunkte (ἀρχάς) gewährt ihr der Geiſt und von ihnen vermag ſie durch Zuſammenſetzung und Theilung (Syntheſis und Analyſis) zum vollkommnen Geiſt zu gelangen, der als Vernunftthätigkeit (φρόνησις) auf das Seiende, als Geiſt (im engeren Sinne) auf das über das Seiende hinaus liegende ſich bezieht. Zwar fällt die Dialektik nicht mit der Philoſophie zuſammen, iſt jedoch der vorzüglichere Theil derſelben, nicht blos ihr Werkzeug (ὄργανον), da in ihr nicht um abſtrakte Sätze (θεωρήματα) und Richtmaße (κανόνες), ſondern um Dinge ſichs handelt und ſie das Seiende zum Subſtrat (ὕλη) hat. Das Wahre wiſſend weiß ſie was man Vorderſatz nennt und überhaupt die Bewegungen der Seele, ohne auf die (formal) logiſchen Unterſuchungen Werth zu legen (c. 5). Die Philoſophie erforſcht auch die Natur, indem ſie von der Dialektik Hülfe entlehnt. Von dieſer ausgehend handelt ſie ebenſo von der Ethik, d. h. von den thätigen Geſinnungen (ἕξεις) und den Uebungen woraus ſie hervorgehn, und von ihrem Schlußpunkte, der Vernunftthätigkeit, welcher wiederum die Dialektik und Weisheit, allgemein und ſtofflos, Alles zur Anwendung Erforderliche entgegenträgt

(c. 6). Nur eine untergeordnete Stelle kann daher Plotin dem praktiſchen Handeln und den ethiſchen oder praktiſchen Tugenden zugeſtehn; ſo lange ſie die Seele nicht vom Sinnlichen ab zum Jenſeitigen führen, ſondern nur hienieden im ſchönen Handeln ſich verwirklichen, gehören ſie dem Wünſchenswerthen (*προηγούμενον*) an, werden nicht durch Einſicht in ihre Nothwendigkeit geleitet. Von Andrem abhängig, ſind ſie im Zauberkreis deſſelben begriffen; nur das lediglich auf ſich ſelber Gerichtete iſt frei davon, daher die Dialektik; in ihr fällt der Betrachtende mit dem Betrachteten zuſammen; er thut was er ſoll, wirkt ſein eignes Leben und Werk; er verrichtet die ſogenannten ſchönen Handlungen als nothwendige das wahrhaft Schöne in ſich tragend, thut nur was er als gut weiß, nicht getäuſcht noch blos ſtrebend (*διώκων*), ſondern im Beſitz deſſelben [243]). Der Zauber wirkt in der Verkettung von Urſache und Wirkung durch die Affekte; nur wer ſich ihrer Herrſchaft entzogen hat, ſeine Motive ausſchließlich vom Geiſte entnimmt, iſt jenem Zauberkreiſe entrückt, handelt wahrhaft frei. Doch iſt die Handlung und das Bilden im Ernſt wie im Spiel auf Theorie als ihren Zweck gerichtet; denn um des Guten willen handelt man, d. h. um das Gute aus der Handlung zu entnehmen; um jenes zu ſchauen wendet man ſich zur Handlung, macht dieſe zum Schatten der Theorie, wenn man zu ſchwach iſt ſie als ſolche zu faſſen. Dagegen iſt das Handeln und Bilden Folge (*παρακολούθημα*) der Theorie, wenn dieſe vor demſelben auf ein Höheres als das

243) VI, 3, 16 (II, 267, 6) *καὶ δὴ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσι, προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι.* vgl. ob. Anm. 216. — IV, 4, 43. 317, 25 *πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν.* c. 44. 318, 3 *μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται. κτλ.* vgl. I, 1, 12 (ob. Anm. 214).

Digitized by Google

Gewirkte gerichtet iſt[244]). Dieſes Höhere zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben iſt denn der Endzweck der Dialektik. Mag immerhin die Wahrnehmung als ein vom Geiſte geſendeter Bote bezeichnet (ob. S. 326), oder gar ein dunkler Gedanke (*ἀμυδρὰ νόησις*) genannt, die Einbildungskraft dem Denken nahe gerückt werden, beide führen uns doch nur zur Andeutung und zu ſchwacher Spur (*ἴχνος*) der der Sinnenwelt zu Grunde liegenden Ideen, welche die in ihrer Verkörperung ſchlafende Seele erblickt; erſt in ihrer Entkörperung gelangt ſie zu wahrhaftem Wachen[245]); und dieſes beginnt mit dem Denken (*λογίζεσθαι*), d. h. dem Streben der Vernunftthätigkeit, den wahren Begriff und den ſeienden Geiſt zu finden. Wir haben ſchon früher geſehn wie weit Plotin entfernt war das wiſſenſchaftliche (dialektiſche) Denken gering zu achten. Die Wiſſenſchaft ſoll ein ſolches Ganze bilden, in welchem jeder Theil alle übrigen, d. h. das Ganze dem Vermögen nach (*δυνάμει*) in ſich begreift, wie ja auch in der Geometrie jeder Satz die ihm vorangegangenen *implicite* in ſich enthalte[246]); und eben darum kann die wahre Wiſſenſchaft nicht in (vereinzelten) Theoremen und einer bloßen Anhäufung (*συμφόρησις*) von Prämiſſen beſtehn; ihre Einheit darf nicht aus jenen zuſammengeſetzt ſein, ſondern muß vielmehr aus der Einheit in Mannichfaltigkeit ſich auflöſen[247]). Eben darum aber geht ſie aus von der unmittelbaren ſich ſelber bewährenden Gewißheit des Geiſtes und findet in ihr ihren Abſchluß. Mag daher auch das Denken zunächſt auf das ſinnlich Gegebene ſich beziehn, von dem Fürwahrhalten der Seele gelangt es erſt durch den Geiſt zum Innewerden der Nothwendigkeit[248]).

---

244) III, 8, 1. 333, 15. c. 2. c. 3. 335, 30 *ἔστι γὰρ (ἡ ποίησις) ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.* — c. 4. 336, 30. 337, 1. 12.

245) VI, 7, 7 (II, 105, 23). — V, 3, 2 (II, 353, 19) u. anderw. — III, 6, 6. 215, 28.

246) IV, 4, 12. 279, 25. — IV, 9, 5. 77, 21 sqq.

247) V, 8, 4 (II, 7, 4). — ib. c. 5. 7, 18 (232).

248) V, 3, 2. 3 (vgl. S. 372 ff.). ib. c. 6 (II, 358, 29) *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.* vgl. I, 3, 5. 158.

So weit bewegt Plotin ſich auf platoniſch-ariſtoteliſchem Boden; gleich wie er aber über den Geiſt hinaus zu einem ſchlechthin transſcendenten Princip gelangt, ſo kann er ſich auch nicht überzeugen das Endziel unſrer Beſtrebungen im unmittelbaren Ergreifen des Geiſtes erreicht zu haben; denn auch in ihm iſt immer noch die Zweiheit des Erkennenden und Erkannten (Subjekt und Objekt), nur in dem abſoluten Zuſammenfallen beider Faktoren iſt er überzeugt das Endziel erreichen zu können und dieſes wiederum nur in gänzlicher Einigung mit dem Abſoluten. Als Mittelſtufe dazu ſcheint er völliges Einswerden mit dem Geiſte betrachtet zu haben, in welchem wir über die Erkenntniß des ſeeliſchen Denkens hinaus, durch den Geiſt und zu ihm geworden, uns ſelber erkennen, nicht mehr als Menſchen, ſondern als einen gänzlich anders gewordnen, und zu dem oberen beſſeren Weſen der Seele gezogen, den Geiſt in ſeiner Selbſterkenntniß ſchauen [249]). Doch auf dieſer Stufe, obgleich geeinigt mit dem Geiſte, ſo daß ſie in ihm zugleich Alles zu ſchauen vermag, verliert die Seele ihr Selbſtbewußtſein (*συναίσθησις*) noch nicht; ſie und der Geiſt iſt zugleich Einheit und Zweiheit [250]). Auch dieſe Zweiheit muß noch aufgehoben, die dem Denken eigenthümliche Doppelſeitigkeit und die ihm anhängende Bewegung beſeitigt werden, um in unmittelbarem Ergreifen des höchſten Princips zum Endziel zu gelangen; iſt jenes ja frei von

---

249) V, 3, 4 (II, 356, 3) *ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον, κἀκείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὖ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον κτλ.* l. 22 *ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες κτλ.* vgl. oben S. 328 f. VI, 7, 35 (II, 137, 21) *οὐδ᾽ ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενομένη αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη.* vgl. IV, 4, 2. 271, 2.

250) IV, 4, 2. 271, 23 *ἀλλ᾽ ἓν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο.* vgl. VI, 7 35 (II, 138, 22) u. vorige Anm.

aller Bewegung [250]) und ſchlechthinnige Einheit. An die Stelle des beſonnenen (*ἔμφρων*), ſich ſelber bewußten Inſichſchauens des Geiſtes tritt daher eine nicht mehr denkende, ſondern liebende Schauung (*νοῦς ἐρῶν*) des Jenſeitigen, ein Zuſammentreffen mit ihm und Aufnahme deſſelben (*ἐπιβολή* und *παραδοχή*); die Seele iſt dann Geiſt geworden (*νοωθεῖσα*) und im intelligibelen Raume. Wenn ſie Jenen, den Jenſeitigen, ſchaut, vergißt ſie alles übrige Geſchaute, auch das Denken (*νοεῖν*); ſie ſchaut nicht mehr in der Abfolge; das Schauen fließt mit dem Geſchauten zuſammen [251]). Auch alle intelligibele Form ſchwindet der Seele in brünſtiger Liebe zur Gottheit; ſie muß ſelber formlos werden, ſoll die Erfüllung derſelben und Erleuchtung durch die erſte Natur ungehindert ſein [252]). Eben darum kann von dieſer kein Wiſſen, kein Gedanke oder Begriff ſtatt finden, die ja eine Mannichfaltigkeit vorausſetzen, ſondern nur durch Inweſenheit (*παρουσία*) wird man ihrer inne. Den der ſchauen will, kann man durch Begriffe anregen, gewiſſermaßen den Weg zeigend; die Schauung ſelber iſt die That deſſen der zu ſchauen gewollt hat, und die Seele ſolcher die nicht zur Schauung gelangt ſind, hat kein Verſtändniß für dieſelbe (*σύνεσις*) und ihre Herrlichkeit (*ἀγλαΐα*). Es findet nur Auffaſſen, Berühren und ſich Einpaſſen (*ἐναρμόσαι*) ſtatt. Und doch ſehnt ſich naturgemäß die Seele mit Gott geeinigt zu werden; wir ſehnen uns dem Dieſſeitigen zu entfliehen, mit Allem was in uns iſt Gott zu umfaſſen; Niemandem iſt er außerhalb (*ἔξω*), er iſt mit Allen ohne daß ſie es wiſſen [253]). Die Seele empfindet noch Geburtswehen (*ὠδίνει*) auch wenn ſie Alles geſchaut hat was an derſelben (unbedingten) Einheit Theil hat und bleibt unerleuchtet, jenes Got-

---

251) VI, 7, 35 (II, 137, 18. 138, 7). ib. l. 22 *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται.* vgl. l. 3.

252) ib. c. 34. 136, 10. — VI, 9, 7. 88, 17.

253) VI, 9, 4. 73, 12. — c. 9. 91, 23. — c. 7. 88, 32. vgl. c. 4. 84, 5.

tes untheilhaft, hat aber was ſie ſuchte, ihr wahres Endziel, erreicht, wenn ſie erleuchtet jenes Licht berührt. Daß jener Gott ſei, wird ſie dann inne, nicht wie er ſei, der unausſprechliche; gleich den Begeiſterten und Gottergriffenen, die wiſſen daß ſie von einer höheren Kraft ergriffen ſind, ohne zu wiſſen von welcher[254]). Solches Geſicht iſt unausſprechlich (*δύσφραστον*), weil es in der Anſchauung ununterſcheidbar mit ihr zuſammenfiel, ja nicht einmal Anſchauung war, worin das Sehende und Geſehene unterſchieden wird; es war eine andre Art des Sehens, eine Ekſtaſe, eine Vereinfachung (*ἅπλωσις*), Hingabe ſeiner ſelber, eine Flucht zu dem Einzigen[255]). Auch das Selbſtbewußtſein ſchwindet mit dem ſondernden Denken; ohne die Gottheit in der Erkenntniß zu haben, haben wir ſie dennoch; ſind wir ja auch dann am einſichtigſten (*συνετοί*), wenn unſer Wiſſen und unſer Ich zuſammengefallen iſt. Plotin war überzeugt daß unſer Bewußtſein das Tiefſte ihm zu Grunde liegende nur abſpiegele, nicht erzeuge[256]). Es findet im Zuſtande ſolcher Verzückung keine Bewegung der Seele ſtatt, ja ſie iſt nicht mehr Seele, nicht mehr Geiſt, über beide und über die Tugenden erhaben, ruhig, in einſamen Beharren (*ἐν ἐρήμῳ καταστάσει*) in ihrer unerſchütterlichen Weſenheit[257]). Dieſer höchſten Anſchauung können wir nur theilhaft werden, wenn wir uns in unſer Inneres zurückziehn, nicht zu irgend einem Aeußeren uns neigen und unſrer ſelber vergeſſen; doch darf man ihr nicht nachjagen, muß ſie ruhig erwarten bis ſie erſcheint, nur durch die innere Sammlung zum Schauen vorbereitet[258]). Dieſes höchſte

254) V, 3, 17 (II, 373, 31 sqq.) — V, 5, 6 (II, 24, 19). — V, 3, 14. 370, 8 sqq.

255) VI, 9, 10. 92, 32. ib. c. 10. p. 93, 3. V, 8, 11 (II, 14, 19). VI, 7, 34 (II, 136, 20). c. 35. 138, 22. — VI, 9, 11. 94, 1.

256) V, 3, 14. 370, 11. — V, 8, 11. 15, 17. — IV, 4, 4. 272, 18 *ἔχει ἔχειν παρ' αὑτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη . . . ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει.* vgl. I, 4, 9 sqq. ob. Anm. 221 ff.

257) VI, 7, 35 (II, 138, 32). VI, 9, 11. 93, 18. V, 5, 8. 27, 5.

258) VI, 7, 34 sq. ob. Anm. 249. 251. VI, 9, 7. 88, 20. c. 11. 94, 18. vgl. V, 5, 7 (II, 26, 5). V, 3, 17. — V, 5, 8 (II, 26, 15).

Licht und die daſſelbe begleitende unausſprechliche Seligkeit kommt und wird geſchaut wie nicht gekommen; auch im Geiſte vermag es nicht zu beharren und die Seele ſchrickt zurück vor dem Form- und Geſtaltloſen deſſelben; dennoch verſchwindet es nimmer gänzlich: auch kann wohl eine Kontinuität der Schauung ſtatt finden, wenn der Körper der Seele durchaus keine Störung bringt [259]).

Man darf nicht fragen, was durch die höchſte Anſchauung bezweckt werde; als der höchſte erreichbare Zuſtand der Seele und des Geiſtes iſt ſie unbedingter Selbſtzweck. Was oder Wie fragt ſich jedoch, ſoll ſie, flüchtig vorübergehend und ohne Beſtimmtheit der Erinnerungen zurückzulaſſen, in uns wirken, und warum legt Plotinus in Abhandlungen ſehr verſchiedener Zeiten ſo großes Gewicht darauf? das ſie begleitende Gefühl überſchwänglicher Befriedigung konnte den unbedingten Werth derſelben ohnmöglich beſtimmen. Zunächſt iſt der Begriff wohl als Abſchluß ſeiner Erkenntnißlehre zu betrachten. Soll die Erkenntniß ſelbſt des kosmiſchen Geiſtes immer noch zwieſpältig und in ſo fern bedingt ſein und ihre Realität abhängig von dem unbedingt Einen oder Guten, ſo muß ihm das Vermögen eignen in dieſer ſeiner Abhängigkeit von demſelben es unmittelbar zu ergreifen; es muß einswerdende Anſchauung an die Stelle des in zwei Faktoren aus einander gehenden Denkens treten. Vermag nun das kreatürliche Denken der Seele fort und fort ſich zum Geiſte zu erheben und nur indem ſichs dazu erhebt, zur Wahrheit zu gelangen, ſo wird ihm die wenn auch noch ſo ſehr abgeſchwächte und nur ſporadiſch ſich verwirklichende Fähigkeit einwohnen den letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß unmittelbar zu ergreifen. Und ſind ſolche Momente der Erhebung und Erleuchtung nicht zugleich eine Gewährleiſtung für die Realität der auf Schlußfolgerungen beruhenden Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ein über alles Endliche hinausreichendes oberſtes transſcendentes Princip vorauszuſetzen? Daß Plotin ſo dafür gehalten, ſcheint aus der Verbindung ſich zu

259) V, 5, 8. 26, 30. — VI, 9, 3. 81, 19. — c. 10. 92, 21. c. 11. 94, 26.

ergeben, in welcher er ſeine Aeußerungen über die Anſchauung der göttlichen Weſenheit zu der Begriffsbeſtimmung derſelben und der Beweisführung zu ſetzen pflegt. Sollen aber die vereinzelten Momente ſolcher Anſchauung ohne alle Einwirkung auf unſer beſonnenes Selbſtbewußtſein bleiben? Durch Rückerinnerung an das in der Ekſtaſe Geſchaute vermögen ſie freilich nicht zu wirken; welche Beſtimmtheiten hätten davon aufgefaßt und dem Gedächtniß überliefert werden können? Aber das Bewußtſein ſolcher Anſchauung fähig zu ſein, ſoll ja zum Motiv werden, uns von der Außenwelt und der Ichheit zurückzuziehn, um für jene empfänglich zu werden. Auch Nachwirkung ſetzt Plotin voraus; aus der Anſchauung herausfallend, ſagt er, erwecke die Seele die Tugend in ſich, und von ihr ſich ganz geſchmückt ſehend, werde ſie durch Tugend zum Geiſte und durch Weisheit zu dem Gotte erhoben. Iſt er nicht auch immer um uns? und wäre er es nicht, würde da nicht unſre gänzliche Auflöſung und Nichtſein erfolgen? Richten wir unſren Blick auch nicht immer auf ihn, ſo tritt doch das Endziel und völliger Frieden ein (ἀνάπαυλα), ſobald wir zu ihm aufſchauen. Ja, Plotin nimmt auch die Möglichkeit der Kontinuität der Anſchauung an[206]). So war er auf dem Wege zum Begriff eines der Tiefe unſrer Seele eignenden, immer von neuem zu erweckenden und unſre Thätigkeiten lenkenden zuſtändlichen Gottesbewußtſeins zu gelangen. In Folge ſeines Gottesbewußtſeins mußte freilich die myſtiſche Seite der Inweſenheit Gottes die Oberhand gewinnen. Doch hält er im Unterſchiede von manchem ſpäteren Myſtiker den Begriff völligen Einswerdens der Seele mit Gott frei von aller Anwendung theurgiſcher und magiſcher Mittel.

18. Eine ſo dem irdiſchen Leben und der praktiſchen Thätigkeit abgewendete Theorie konnte, ganz abgeſehn von den Zeitverhältniſſen, zu eingehenden Unterſuchungen über den Staat und ſeine

260) VI, 9, 11. 94, 26. — ib. c. 8. 90, 18. — c. 10. 92, 21 *πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. ἔσται δὲ ὅτι καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.*

Digitized by Google

Gliederung nicht veranlaſſen; und in der That finden wir bei Plotin nur wenige unerhebliche darauf bezügliche Aeußerungen[261]). Wäre ihm die Gründung der beabſichtigten Platonopolis gelungen, ſo würden wahrſcheinlich wiſſenſchaftliche Lehrzwecke ſie ganz beherrſcht haben: vom platoniſchen Staate hätte ſchwerlich mehr als das äußere Fachwerk entlehnt werden können; der Grundgedanke deſſelben, ſittliche Wiedergeburt durch harmoniſche Entwickelung der verſchiedenen Seelenkräfte zu begründen, lag dem Plotin fern; ſein Augenmerk war ausſchließlich auf Flucht aus dem dieſſeitigen ins jenſeitige Leben gerichtet, und dem konnte kein erdenklicher Staatsorganismus entſprechen. Da war denn ſein Blick ohngleich mehr auf die Welt des Glaubens als auf die des Handelns gerichtet. Wohl begreiflich daß das Chriſtenthum in ſeiner erhabenen Einfachheit dem hochfliegenden Geiſte Plotins nicht genügte und diejenige Form deſſelben, in der ſich Anklänge an ſeine eigne Theorie fanden, die gnoſtiſche, durch die Willkür ihres phantaſtiſchen Denkens, ihn abſtieß; denn mußte auch er zu ſinnbildlicher Darſtellung oft ſeine Zuflucht nehmen, ſo iſt er doch durchgängig beſtrebt den Faden ab- und überleitender Gedanken feſt zu halten. Er vertheidigt die Abgeſchloſſenheit ſeiner drei intelligibelen Principien gegen die gnoſtiſchen Verſuche fernerer Einſchiebungen oder Spaltungen und gegen ihre ſinnliche Auffaſſung der intelligibelen Weſenheiten[262]); er verwirft die Miſchung derſelben mit ſtofflichen Beſtandtheilen, die Verkennung der der Welt zu Grunde liegenden Ideen und die daraus hervorgegangene Verachtung der Welt, nebſt der Lehre vom Weltbildner (Demiurgos)[263]); nicht minder die gnoſtiſche Ge-

261) ſ. d. St. b. Zeller 832.

262) III, 9, 1. 2. c. 1 (II, 33, 23) *μήτε πλείω τούτων (δεῖ) τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.* — p. 35, 12 *διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω (νοῦς ποιεῖν);* — c. 4. 6. — c. 4. 36, 31 *εἰ δὲ οἷον περιρρυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει.* vgl. c. 6.

263) ib. c. 1, 2. — c. 5. 38, 17 *ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι.* — c. 4.

Digitized by Google

ringachtung der Tugenden, den Glauben an Zauberei und magiſche Künſte, ihre ſtolze Ueberhebung[264]). Man ſieht aber wie er die Vermiſchung und Entſtellung ſeiner eignen Theorie mit gnoſtiſchen Elementen fürchtet[265]). Plotinus ſchließt ſich jedoch auch den Beſtrebungen ſeines und des vorangegangenen Jahrhunderts an, durch gezwungene Auslegung der polytheiſtiſchen Mythen und Gebräuche, um das neu belebte religiöſe Bedürfniß zu befriedigen und in Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen philoſophiſchen Theorie zu ſetzen. Die wohl gegliederte Geiſterwelt des Plotinus bot hinreichende Mittel dar den Göttern des Volksglaubens geeignete Stellen darin anzuweiſen und ſie zu vergeiſtigen. In der Menge der Götter ſollen wir eben die Größe des Königs derſelben anerkennen[266]). In den drei Urweſen der Theogonie, Uranus, Chronos und Zeus, findet er, indem er das Nacheinander der Abfolge als mythiſche Einkleidung beſeitigt[267]), ſeine drei Principien, das Urweſen, den Geiſt und die Weltſeele wieder; die Inweſenheit der intelligibelen Welt im Geiſte ſoll dadurch angedeutet werden, daß Chronos ſeine Kinder verſchlingt, das Hervorgehn der Weltſeele aus dem Geiſte dadurch daß Zeus nicht verſchlungen wird. Doch wird nach einer

---

37, 22 *οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ . . . εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;* c. 8. 43, 20. c. 5. 38, 28 *καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι;* vgl. c. 8—13. vgl. c. 17. 18.

264) ib. c. 15. 53, 30 *τὴν ἀρετὴν την ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχειν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν κτλ.* — c. 14 pr. — c. 9. 46, 3 *τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι . . . ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν.* c. 16. 55, 15 *λέγουσι αὐτῶν προνοεῖν μόνον.*

265) c. 10. 47, 8 *αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τοιούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι.*

266) ib. c. 9. 45, 14.

267) IV, 8, 4. 66, 4. III, 5, 9 (II, 386, 28).

andern Deutung Zeus als Geiſt und Aphrodite als Weltſeele gefaßt, da auf die zwei verſchiedenen Aphroditen, die himmliſche und irdiſche, die zwei verſchiedenen Seiten der Weltſeele ſich zurückführen ließen. So trägt Plotin auch kein Bedenken Heſtia und Demeter auf die Weltſeele zu beziehn, oder ſie Here zu nennen [268]): iſt es ihm ja nur darum zu thun Spuren der Vorausſetzung ſeiner Principien im bunten Gewebe der Mythologie nachzuweiſen, nicht dieſes zu entwirren und demnächſt zu rekonſtruiren. Wie wenig kritiſch er dabei zu Werke ging, zeigt namentlich die Beziehung des Hermes auf die intelligibele Form (λόγος), der Göttermutter auf die unfruchtbare Materie; für die erſtere Beziehung konnte er nur das dem Hermes beigelegte Attribut des Phallos, für letztere lediglich die Kaſtration der Prieſter der Kybele anführen. Zu ſinnreicherer Auslegung boten ſich ihm die Mythen von Prometheus und der Pandora, vom Schattenbilde des Herakles und von der Erhebung des Minos zum Tiſchgenoſſen des Zeus dar [269]). Auch die Verehrung der Götterbilder und Heiligthümer ſtand er nicht an zu rechtfertigen. Er hob hervor daß die Erregbarkeit der Seele (das εὐάγωγον) am leichteſten ergriffen werde durch das der (geiſtigen) Natur Entſprechende (προσπαθές), daher das durch Nachahmung Darſtellende, — nach der Vorausſetzung, daß bei der durchgängigen Wechſelbeziehung unter allen Beſtandtheilen der Welt, auch die Nachbildung noch einen Theil der Kraft Deſſen dem ſie nachgebildet ſei, in ſich bewahre und auf den Beſchauer durch ſympathetiſche Anregung übertrage [270]). In ähnlicher Weiſe erklärt Plotin ſich die Wirkung der Gebete; gehört werden können ſie nicht von den Göttern; die Sonne und die übrigen Geſtirne haben keine leibliche Ohren; noch weniger die unſichtbaren Götter; und erhört werden würden die Bitten der Einzelnen auch nicht können, da ſie ſo oft auf Niederes, ja Schlechtes gerichtet ſind, und da die göttliche Weltordnung das Ganze des Weltalls, nicht das Wohlſein des Einzelnen

268) ſ. die Belegſtellen bei Zeller 837 f.

269) ſ. Zeller a. a. O.

270) IV, 3, 11. 246, 31.

Digitized by Google

bezweckt [271]). Aber in Folge der Verwandtſchaft unter allen von ſeeliſchen Kräften bewegten Theilen des Weltalls und der aus dieſer Verwandtſchaft hervorgehenden durchgängigen Sympathie unter ihnen, ergeben ſich den Gebeten entſprechende Wirkungen in den Himmelskörpern an welche ſie gerichtet werden. Wozu alſo beten? doch wohl um mit deutlicher Einſicht der Sympathie ſich hinzugeben, von welcher der Böſe (nicht betende) ohne es zu wiſſen ergriffen wird [272]). So kommt denn Plotin auf ſeinem Wege und in ſehr verſchiedenem Sinne zu dem ſtoiſchen Satz: der Gute folge mit Wiſſen und freiwillig dem Geſchicke, der Böſe wider Wiſſen und Willen. Auf die alle Theile des Weltalls umfaſſende ſympathiſche Wechſelbeziehung werden nicht minder Bezauberung oder Magie und die verſchiedenen Arten der Wahrſagung zurückgeführt. Nur die Annahme einer in die vorherbeſtimmte ewige Naturordnung eingreifenden phyſiſchen Einwirkung der Magie und die das Miteinander der Ereigniſſe in ein Durcheinander umſetzende Mantik verwirft er, überzeugt daß die höchſte Thätigkeit des Menſchen über

---

271) IV, 4, 26. 295, 4 *γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσι ἑπομέναις συμπαθῶς.* l. 18 . . *εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς· καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον.* vgl. c. 30. 301, 8. 16. c. 38. 312, 26 *εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις.* c. 41. 315, 26 *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαΐει καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ κτλ.* vgl. c. 42 pr.

272) ib. c. 43. 319, 10 *ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ.* ib. 320, 5 *οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαΐει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς οὗ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε καὶ οὗ δεῖ ἄπεισι κτλ.* Dieſe durchgängige Sympathie (c. 32. 301, 25. c. 35. 308, 27) oder Symphonie (c. 33. 306, 6. vgl. 35. 308, 28. c. 38. 313, 9 . . *πάντα γὰρ ἑνός*) bedient ſich zwar phyſiſcher

dem Zauberkreis der Sympathie hinaus liege[273]). Das Eine wie das Andre widerſpricht ſeiner Ueberzeugung von der nicht aus Ueberlegung hervorgegangenen, ſondern lediglich aus der ewigen Natur des ſchlechthin Guten und der dadurch bedingten Geiſterwelt abzuleitenden vollkommnen Weltordnung; in ihr kann der Theil immer nur aus dem Ganzen begriffen und nicht aus irgendwie materiellen Wirkungen abgeleitet werden, die der Verwirklichung des Theiles immer nur zu äußeren Mitteln dienen können.

Auf dieſer Ueberzeugung beruht denn auch die ſtarke und die ſchwache Seite des Lehrgebäudes Plotins: die ſtarke Seite, ſofern ſie ihn von früheren und ſpäteren Faſſungen des Pantheismus fern hielt. Die alles Mannichfaltige, das geiſtige wie das materielle, bedingende oberſte Einheit will er, gleich wie die Stoa, finden, aber nicht als Einheit woraus, ſondern wodurch Alles werde. Der Zwieſpältigkeit der ſtoiſchen Einheit bedarf er daher weder noch hält er ſie für denkbar; erſteres nicht, weil er ſich nicht die Aufgabe ſtellt alles Mannichfaltige der Erſcheinungen als in der Einheit ſchon als ſolches enthalten aus ihr abzuleiten; letzteres nicht, weil er die ſtoffartigen Erſcheinungen nicht als wahrhaft Seiendes gelten laſſen kann. Die Aufgabe, welche er ſich ſtellt, iſt zu zeigen daß das Geiſtige das wahrhaft Seiende ſei und wie es als das Wodurch, als tranſiente Urſache aller Erſcheinungen zu faſſen ſei. Iſt ihm aber auch der Geiſt und ſein Sichſelberdenken der Grund alles in die Erſcheinung tretenden oder vielmehr ihr zu Grunde liegenden Weſenhaften, ſo überzeugt er ſich doch das Ab-

---

Mittel, ohne jedoch durch ſie bewirkt zu werden. c. 31. 302. c. 37. 301. c. 39. 313.

273) ib. c. 40. 314. 43. 317. vgl. ob. — c. 30. 302, 9 *εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτόν φασι τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης.* c. 39. 313, 18 *συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.* c. 43. 317, 9 *ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; κτλ.* l. 15 *ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει κτλ.* vgl. Anm. 242. — Ueber Aſtrologie ſ. ob. S. 354 f.

Digitized by Google

ſolute damit noch nicht erreicht zu haben, und er verzichtet lieber auf poſitive Weſensbeſtimmungen ſeiner unbedingten Einheit als daß er ſich der Vermiſchung deſſelben mit irgend welchem Bedingten ausgeſetzt hätte. Daß eben darin die Tiefe und Kraft ſeines religiöſen Bewußtſeins ſich zeigte, wird man nicht in Abrede ſtellen können, wie vergeblich er auch mit Sprache und Gedanken ringt das Unausſprechliche auszuſprechen, das Unvordenkliche zu verdeutlichen. Wie lebhaft er auch überzeugt war daß die letzte wahrhaft zureichende Urſache alles Seins und Denkens in jenem Abſoluten ſich finden müſſe, zur Ableitung des Bedingten vermochte er die Grenzen des Geiſtes nicht zu überſchreiten. Da konnte er denn den Rückgang auf die platoniſchen Ideen nicht vermeiden, aber eben ſo wenig ſie als ewige unbedingte Beſtimmtheiten gelten laſſen; Denken und Sein ſollte untrennbar in ihnen zuſammenfallen, der Geiſt, nicht irgendwie von ihnen abgelöſt, ihre perennirende Quelle ſein. In dieſer Auffaſſung der Ideen entfernt er ſich von Plato und nähert dem Ariſtoteles ſich an; alle Gedanken des Geiſtes ſind auch ihm reale Weſenheiten, weil Denken und Sein in ihnen zuſammenfallen muß; nur läßt er ſie nicht unmittelbar in die Welt der Erſcheinungen übergehn, ſondern erſt durch Vermittelung der Weltſeele. Dieſe Auffaſſung der Ideen ſcheint dem Plotin, im Unterſchiede von Ammonius Sakkas und deſſen übrigen unmittelbaren Schülern, namentlich des Longinus, eigenthümlich geweſen zu ſein[274]), und ſie, dieſe Auffaſſung, verſtattete eine gewiſſe Annäherung an die ſtoiſche Lehre von den Samenverhältniſſen; doch mußte er ſie aller materiellen Beimiſchung entkleiden und hervorheben daß ſie nicht vereinzelt, je für ſich, ſondern nur kraft ihrer Zuſammengehörigkeit mit der Geſammtheit, d. h. nicht als für ſich beſtehende Urſächlichkeiten zu wirken vermöchten[275]). Alle Kraft

---

274) Porphyr. vita Plot. c. 19. 20. Auch Porphyrius hatte zu Anfang ſeiner Bekanntſchaft mit Plotinus zu zeigen unternommen ὅτι τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, war aber vom Amelius widerlegt und für die plotiniſche Auffaſſung gewonnen worden, ib. c. 18.

275) IV, 4, 39. 313, 23 γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ

zu wirken führt er auf das Geiſtige und zwar auf die daſſelbe harmoniſch durchdringende Einheit zurück. So trifft er auch in ſeiner Lehre von der göttlichen Weltordnung und Vorſehung nur äußerlich mit den Stoikern zuſammen. Die Unverbrüchlichkeit derſelben führt er nicht auf Plan und Ueberlegung, ſondern auf die nothwendige Zuſammengehörigkeit, nicht ſowohl der inneren Abfolge als der inneren Zuſammengehörigkeit zurück: — was in der Welt des Intelligibelen von Ewigkeit zu Ewigkeit iſt, ſoll in der Welt des Werdens unter der Form der Zeit zur Erſcheinung gelangen. Daher denn Plotinus auch in der Ethik nur äußerlich mit der Stoa zuſammentreffen kann, in der Grundanſchauung ſich von ihr entfernen muß. Er hält mit ihr, und im Gegenſatz gegen darüber ſich hinwegſetzende Gnoſtiker, die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen feſt; theils aber ſind ſie ihm nicht das ſinnlich Gegebene blos beſchränkende oder formirende Beſtimmungen, ſondern aus dem Geiſte herauswirkende poſitive Zweckbegriffe, theils unterſcheidet er die Guten von den Böſen nicht ſo, daß jene aus Einſicht in die Weltordnung handelten, dieſe ohne dieſelbe, ſondern ſo, daß jene kraft der Erhebung der Seele zum Geiſte, daher aus rein geiſtigen Motiven handelten, dieſe nicht. Der Stoa und dem Plotin zufolge handeln die Guten aus Erkenntniß; aber letzterem iſt die Erkenntniß Folge der Erhebung der Seele zum Geiſte und davon wiederum die Folge Uebereinſtimmung der Handlungen mit der Weltordnung, wogegen jene die Erkenntniß von der Uebereinſtimmung der jedesmaligen Handlung mit der Weltordnung als Bedingung ihrer Sittlichkeit hinſtellten, ohne angeben zu können, wie eine ſolche Erkenntniß erreichbar ſei. Plotinus begnügt ſich vorauszuſetzen daß in dem Grade in welchem die Seele zum Geiſte ſich erhebt, ſie in Uebereinſtimmung mit der Weltordnung ſich finden müſſe. Damit hängt zuſammen ſein Begriff von der

---

σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι καὶ τῶν γινομένων παρὰ αὐτοὺς οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων. κτλ.

Freiheit; ſie beſteht ihm in der Erhebung des Geiſtes über den Zauber welchen die Natur, d. h. die Abfolge der Ereigniſſe in der Welt der Erſcheinungen, auf uns übt; unabhängig davon iſt die wahre Erkenntniß und die Tugend, die eben darum mit Plato als herrenlos bezeichnet wird; Freiheit alſo wiederum nicht ohne Erhebung der Seele zum Geiſte. Weitere Entwickelung dieſes Begriffs möchte vielleicht zu dem der transſcendentalen Freiheit geführt haben; nur freilich würde Plotinus ſie auch wiederum deterministiſch, d. h. als durchaus abhängig von der Zuſammengehörigkeit im Reiche des Intelligibelen und nur als frei vom ſogenannten influxus physicus gefaßt haben. Doch wir müſſen uns enthalten die Vergleichung ſtoiſcher und plotiniſcher Lehren weiter durchzuführen und wenden uns mit Beziehung auf das früher Hervorgehobene zu kurzer Erörterung der Frage, wie Plotinus zu den Emanationstheorien ſich verhalte. Er entfernt ſich in ſo fern von ihnen daß er keinen realen Ausfluß des Geiſtes aus dem Abſoluten, der Weltſeele aus dem Geiſte, der Welt der Veränderungen aus der Weltſeele annimmt, daher auch nicht unterſcheidet zwiſchen dem in ſich verborgenen oberſten und dem wirkenden Gotte, mithin auch die träumeriſchen Erklärungen des Uebergangs vom Inſichſein zum Ausſichheraustreten beſeitigt. Seine unbedingte Einheit iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit letzter Grund alles Mannichfaltigen, alles Seins und Denkens. Von zeitlicher Entwickelung und Abfolge kann dem zufolge im ganzen Reiche des Intelligibelen nicht die Rede ſein. Auch in dem Gebiete des Geiſtes will Plotin nicht erklären wie Eins aus dem Andren hervorgehe; noch weniger kann er verſucht ſein ſinnliche Vorſtellungen, wie die der Geſchlechtsverſchiedenheit einzumiſchen; an die Stelle der Abfolge und des Außer- und Nebeneinanderſeins der geiſtigen Weſenheiten tritt bei ihm der Verſuch ihr harmoniſches Zuſammenſein, ihre Wechſelbeziehungen, zu verdeutlichen. So wenig ihm der Geiſt eine Emanation des unbedingten Eins iſt, eben ſo wenig die Weltſeele eine Emanation des Geiſtes; jener iſt ihm die nothwendige Vorausſetzung aller Realität des Denkens, alles Zuſammenfallens von Denken und Sein, dieſe die Bedingung des Ausſich-

herauswirkens des Geiſtes. Nur um ihre Theilnahme zugleich am Geiſte und an der Welt der Erſcheinungen zu bezeichnen, unterſcheidet er wiederum eine zwiefache Seite derſelben und ſtatt durch willkürliche Annahme einer urſprünglichen Vermiſchung oder Verkehrung im Geiſterreich den Stoff aus dem Intelligibelen abzuleiten, faßt er ihn, in einer freilich nicht zu völliger Deutlichkeit gelangten Erörterung, als den Gegenſatz des Guten und ſchlechthin Einen, oder mit Anſchluß an Ariſtoteles, als das nothwendig der Welt der Erſcheinungen vorauszuſetzende Vermögen. So findet ſich denn auch bei ihm noch der platoniſch-ariſtoteliſche Dualismus und wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen daß er ihn nicht durch gekünſtelte Deutungen zu beſeitigen oder ihn zu bemänteln verſucht hat. Dagegen führt er noch entſchiedener als ſeine Vorgänger alles Reale in der Welt der Erſcheinungen auf die Kauſalität der Welt des Intelligibelen zurück. Wie alſo kann man ſagen daß ſeine Weltanſchauung mit der orientaliſchen zuſammenhänge? Zuerſt iſt ſein Begriff vom unbedingten, über alles Denken und Denkbare hinausreichenden Princip ein dem griechiſchen Geiſte fremder, dagegen ein zugleich dem iſraelitiſchen Monotheismus und dem emanatiſtiſchen Polytheismus, wiewohl in je verſchiedener Weiſe, eigenthümlicher; in erſterem entwickelte er ſich, der Vermenſchlichung des Jehovabegriffs ohngeachtet, aus der Ueberzeugung von der unbedingten Abhängigkeit von Jehovah oder dem Ewigen; Philo ſprach nur in wiſſenſchaftlicher Form den Glauben ſeines Volkes aus; der emanatiſtiſche Polytheismus bedurfte eines transſcendenten Princips, um für ſeine Ableitungen einen feſten Anfangspunkt zu gewinnen, wogegen die urſprüngliche Anſchauung der griechiſchen Theogonie die einer allmähligen Entwickelung des Göttlichen aus dunklem Grunde war. Fand ſich ſchon in der Faſſung des Begriffs des Abſoluten Rückgang auf den Orient, ſo nicht minder in der Ableitung aus demſelben, jedoch mit Abſtreifung der ſinnlichen Auffaſſung der Ausflüſſe. Wie hätte auch der Platoniker ſie ſich aneignen können? ſchon von Numenius u. A. war ſie beſeitigt worden; man mußte hier in die platoniſche Bahn wieder einlenken und gelangte ſo zu einem ſcharf ausgeprägten Intellektualismus, wie

Digitized by Google

er ſich bei keinem der früheren griechiſchen Philoſophen findet. In dem ſtufenweiſen Herabſinken vom ſchlechthin Vollkommnen bis zur Welt der Erſcheinungen findet dann wiederum Annäherung an die Emanationslehre ſtatt; nur, wie geſagt, mit Beſeitigung aller phyſiſch-materiellen Ableitung; Alles ſollte bei zunehmender Entfernung vom Unbedingten, allmählig ſich abſchwächen. Die Begriffe des Geiſtes und der Weltſeele fand Plotin allerdings ſchon bei Plato, aber erſteren ohne Zurückführung auf das ſchlechthin unbedingte Eins, letzteren als Uebergangsſtufe zu der Welt des Werdens und Vergehns, wogegen die Weltſeele des Plotin zugleich eine mit Nothwendigkeit aus dem Geiſte ſich ergebende Wirkung deſſelben iſt, oder ein abgeſchwächter Geiſt, nach der Vorausſetzung daß die Wirkung ſtets weniger vollkommen als die Urſache ſein müſſe. Plato greift zu der Weltſeele als Grund der Welt der Erſcheinungen, Plotin zugleich als nothwendigem Erzeugniß des Geiſtes. Dieſe ſtetig abſteigende Reihenfolge iſt eine Anſchauungsweiſe der Emanationslehre, die jedoch durchaus geiſtig dialektiſch gefaßt, auf dieſe Periode der griechiſchen Philoſophie übergeht.

Eine Vergleichung des plotiniſchen Lehrgebäudes mit ſpäteren Durchführungen der Identitätslehre oder des Pantheismus würde zu weit führen und dieſes Orts nicht ſein; doch mögen einige wenige Bemerkungen verſtattet ſein. Die Verſuche des Johannes Skotus Erigena die caussae primordiales, oder die des Kampanella die Primalitäten als das Göttliche in der Welt der Erſcheinungen nachzuweiſen, würden dem Plotinus nicht genügt haben, ihm als epiſodiſche Auflockerungen der alle Theile des Weltalls durchdringenden Harmonie und als Vermiſchung der Welt des Intelligibelen mit der der Erſcheinungen erſchienen ſein. Die ſpinoziſtiſche Zweiſeitigkeit des Abſoluten, wie unendlich folgerecht auch durchgeführt, hätte ihm als Rückkehr zur Stoa erſcheinen mögen; und wie hätte er mit der die Durchführung beherrſchenden Naturkauſalität, ſeiner Ueberzeugung daß alles Weſenhafte geiſtiger Natur und das Geiſtige das ausſchließlich Wirkende ſei, entſprechen können, wenngleich er im fünften Buche der Ethik Spinozas eine der ſeinigen homogenere Anſchauungsweiſe kaum hätte verkennen können.

Digitized by Google

Sehr möglich, daß er mit der in Giordano Bruno's italienischen Hauptschriften durchgeführten Theorie leichter ſich hätte befreunden können. In Hegels Monismus aber, um dieſe gelegentlichen Bemerkungen nicht weiter fortzuſetzen, hätte er das ſchlechthin Seiende und den von ihm ſo entſchieden hervorgehobenen Unterſchied zwiſchen bedingtem und unbedingtem Denken vermiſſen müſſen.

Plotins ſpiritualiſtiſche Alleinheitslehre, wenn man ſich dieſes Ausdrucks bedienen darf, iſt ihrer weſentlichen Eigenthümlichkeit nach in der Folgezeit nicht erneuert worden und hätte mit Erfolg auch wohl nicht erneuert werden können, will man nicht etwa annehmen daß an ihre Stelle der dogmatiſche Idealismus getreten wäre, der doch freilich einer ganz andren Entwickelungsreihe angehört. Kaum möchte eine ſolche Verbindung eindringlichen Scharfſinns mit Sicherheit und Unbefangenheit der Bewegung auf dem Gebiete der Geiſterwelt ſich je wiedergefunden haben. Plotinus bahnt ſich auf demſelben Schritt für Schritt den Weg durch Ermeſſung der entgegenſtehenden Schwierigkeiten und bewegt ſich dann darauf mit der Sicherheit eines Traumwandelers. Er iſt hellſehender Myſtiker; vielleicht könnte man Poiret ihm vergleichen; er ſpricht ſeine Anſchauungen mit um ſo feſterer Ueberzeugung aus, je mehr er ſich überzeugt hält die Tiefen der Probleme durchforſcht zu haben, und ſo ſchließen denn auch ſeine Anſchauungen lückenlos und nach inneren Beziehungen einander ſich an. Und warum konnte die plotiniſche Anſchauungsweiſe als Theorie nicht von neuem durchgeführt werden? Hier müſſen wir unſer Augenmerk auf ihre ſchwache Seite richten. Sie hatte von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforſchung der nur thatſächlich zugänglichen Welt der Erſcheinungen verzichtet. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derſelben im Intelligibelen ſich finden, zu entdecken vermögen wir ſie doch nur durch ſorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren ſie zu ihrer Kauſalität in der Welt der Dinge ſich bedienen. Geiſtestrunken will Plotin jene intelligibelen Urſachen unmittelbar ergreifen und ſetzt auf die Weiſe unhaltbare Erklärungen der Erſcheinungen an die Stelle ohngleich richtigerer ſeiner Vorgänger; ſo z. B. in ſeinen Erörterungen über

Digitized by Google

das Geſicht und das Gehör [276]). Daher denn ſeine Nachfolger unfähig hier zu ergänzen und in eine richtigere Bahn einzulenken, theils, ganz gegen ſeine Abſicht, zu gaukleriſch-phantaſtiſchem Spiel und zu morſcher Stütze des ſinkenden Polytheismus den Spiritualismus mißbrauchten, theils mit haarſpaltendem Scharfſinn durch endloſe und gehaltloſe Eintheilungen und Diſtinktionen denſelben nach allen Richtungen hin auszubauen verſuchten.

Während ich mit verhältnißmäßig beträchtlicher Ausführlichkeit das plotiniſche Lehrgebäude zu erörtern verſucht habe, muß ich um ſo kürzer über die davon ausgehenden letzten Ausläufer der griechiſchen Philoſophie mich faſſen. Ich glaube jene Ausführlichkeit wie dieſe Kürze rechtfertigen zu können, wiewohl ich die Wichtigkeit dieſer letzten Periode der griechiſchen Philoſophie für allgemeine Geſchichte des religiöſen Lebens und der Literatur in Abrede zu ſtellen weit entfernt bin.

III.

Die beiden bedeutendſten unmittelbaren Schüler des Plotinus waren ohne Zweifel Amelius und Porphyrius; der gefeierte Kritiker Longinus [277]), zwar aus ein und derſelben Schule, der des Ammonius Sakkas, mit ihm hervorgegangen und Bewunderer deſſelben, war in mehreren Hauptpunkten der Lehre, namentlich in der Auffaſſung der Ideen, nicht mit ihm einverſtanden, wahrſcheinlich auch mehr philologiſcher Kritiker als Philoſoph. Ueber ſeine philoſophiſche Richtung enthalten die aus ſeinen zahlreichen Werken erhaltenen Bruchſtücke noch weniger Aufſchluß als über das Eigenthümliche ſeiner Grammatik und Kritik. Von der ſchönen Schrift über das Erhabene iſt es, wie bekannt, ſehr zweifelhaft, ob ſie ihm oder einem früheren Kritiker gehöre. Eben ſo wenig Näheres er-

276) ſ. beſonders Ennead. IV, 5, 1 sqq. 321 sqq. vgl. ob. S. 355.
277) vgl. J. Simon histoire de l'école d'Alexandrie II, 48 ff.

Digitized by Google

fahren wir über ſeine Schule in Athen; etwas mehr von ſeiner Stellung bei der Königin Zenobia von Palmyra, die er zu tapferer Gegenwehr gegen die Römer entflammte. Ein qualvoller Tod war ſein Lohn, nachdem Kaiſer Aurelian die Stadt erobert hatte (im J. 273).

1. Gentilianus, vom Plotinus Amelius benannt, tuskiſchen Urſprungs, hatte vier und zwanzig Jahre lang in vertrauteſter Gemeinſchaft mit dem Lehrer gelebt, dieſen veranlaßt ſeine Lehren in fortgehenden Vorträgen zu entwickeln und demnächſt, in Gemeinſchaft mit dem ſpäter hinzugekommenen Porphyrius, zu ſchriftlichen Ausarbeitungen ihn ermuntert. Von Plotin angewieſen die anfänglichen Einwendungen des Porphyrius gegen die plotiniſche Auffaſſung zu wiederlegen, ward er deſſen genauer Freund und theilte ſich mit ihm in die Widerlegung der Gnoſtiker. In hundert Büchern hatte er Probleme behandet, die in Plotins Schule zur Sprache gekommen waren, hatte dieſen ſeinen Lehrer gegen den Vorwurf, den Numenius ausgeſchrieben zu haben, vertheidigt, obgleich ſelber Schüler eines Schülers des Numenius und eifriger Leſer der Schriften dieſes Philoſophen. Seine eignen zahlreichen Bücher ſind bis auf wenige Bruchſtücke untergegangen und aus dieſen Bruchſtücken bei Proklus, Syrianus und Euſebius ergibt ſich nicht mit Sicherheit, ob oder wie weit er ſich von den Lehren des Plotin entfernt hatte. Nur fand ſich bei ihm ſchon augenſcheinlich das Streben durch weitere Eintheilungen und Diſtinktionen in das Gebiet des Intelligibelen tiefer einzudringen, ob zur bloßen Verdeutlichung der großen plotiniſchen drei Principien, oder in der Abſicht je eins derſelben wiederum als Vorläufer des ſpäteren Proklus, in Triaden aufzulöſen, bleibt zweifelhaft. Proklus und Syrianus ſelber ſcheinen über das richtige Verſtändniß ſeiner Worte zweifelhaft geweſen zu ſein, und obgleich Longinus ihn hoch ſtellt, nimmt er augenſcheinlich Anſtoß an ſeiner Weitſchweifigkeit und den Umſchweifen ſeiner Rede (ἑρμηνείας περιβολή) [278]. Zu bemerken, daß er mit entſchiedener Anerkennung der johanneiſchen

278) Porphyr. v. Plot. c. 20. vgl. c. 21.

Digitized by Google

Lehre vom Logos, ſie mit ſeiner oder vielmehr der plotiniſchen Theorie zu einigen ſuchte[279]).

2. Den Verluſt der eilfertigen Schriften des Amelius zu beklagen, haben wir ſchwerlich ſonderlich Grund; wie viel wir an den zahlreichen Schriften des Porphyrius verloren haben, zeigt das verhältnißmäßig Wenige was ſich erhalten hat und kaum läßt ſich bezweifeln daß er der klarſte, beſonnenſte, umfaſſendſte, kritiſchſte Geiſt der ganzen nachplotiniſchen Schule geweſen. Urſprünglich Malchus und nach Uebertragung ins Griechiſche, König (βασιλεύς) oder Porphyrius genannt, war er in Tyrus oder dem nicht fern davon gelegenen ſyriſchen Batanea um 232 geboren, und ſeine Bildung eine durchaus griechiſche. Daß er der leidenſchaftliche Gegner des Chriſtenthums, in ihm geboren und von ihm abgefallen ſei, iſt eine unbegründete Beſchuldigung; als Syrer hatte er Gelegenheit genug die genaue Kenntniß der jüdiſchen und chriſtlichen Offenbarung zu erlangen, die ſich bei ihm fand. Von dem was wir im Uebrigen von ſeinem Leben wiſſen, iſt ſchon früher gelegentlich Einiges angeführt worden (ob. S. 311. 393) und nur noch zu erwähnen daß er noch ſehr jung den Origenes (ſicherlich nicht den chriſtlichen) in Alexandria gehört hatte, Schüler des ihm demnächſt ſo eng befreundeten Longinus und ſchon vor ſeinem eigentlichen Anſchluß an Plotinus, früher einmal gelegentlich in Rom geweſen war. Er erzählt ſelber und ohngleich einfacher und thatſächlicher als der fabelnde Biograph der Schule, Eunapius, wie er in tiefer Melancholie, im Begriff ſich das Leben zu nehmen, von Plotinus zurückgehalten und veranlaßt worden ſei Rom zu verlaſſen, um im ſiciliſchen Lilybaeum Heilung zu ſuchen[280]). Eine Schule hatte er wahrſcheinlich in Rom gegründet und zwiſchen Sicilien und Rom ſeinen ſpäteren Aufenthalt getheilt. Seine zahlreichen Schriften[281])

279) vgl. Vacherot II, 3 ff. Simon II, 65 ff. Zeller S. 842 ff. u. beſonders 846, 1. — b. Euseb. Pr. Ev. XI, 19. 540 u. A.

280) vit. Plot. c. 11. — Im Uebrigen vgl. Simon II, 81 ff. Vacherot II, 11 ff.

281) ſ. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii, vor deſſen Aus-

erſtrecken ſich über ſehr verſchiedene Gebiete; ſie waren theils der Auslegung platoniſcher und ariſtoteliſcher Schriften gewidmet, und wie ſehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Miſchung und Mengung, einzudringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung beſonders der Kategorien auf uns gekommen [282]); theils beſaß man von ihm eine Geſchichte der (griechiſchen) Philoſophie überhaupt (*φιλόσοφος ἱστορία*), deren Verluſt, nach den erhaltenen Bruchſtücken zu urtheilen, wohl zu bedauern iſt, wenn auch das auf uns gekommne Leben des Pythagoras die Spuren ſeiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchſtücke ſeiner politiſchen Zeitgeſchichte [283]) ſtellte Niebuhr ſehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenſtände der Philoſophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten ſie Verdeutlichung und Ausbildung des plotiniſchen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren iſt ſeine Einleitung in daſſelbe (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*), freilich nicht vollſtändig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieſer Schrift iſt die Lehre von den drei intelligibelen Principien Plotins, in ihrer Abfolge und ihren Unterſchieden, mit möglichſter Klarheit zu entwickeln [284]). Sofern der Geiſt ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, ſetzt er, wird geſchloſſen, das unbedingte Eins voraus; ſofern die Seele auf ein Andres, ſei es Gegenſtand oder Bild, geht, ſetzt ſie den ſich ſelber ergreifenden, Denken und Sein als identiſch faſſenden Geiſt vor-

---

gabe der vita Pythagorae des Porph. — Pariſot, de Porph. iſt mir nicht zugänglich geweſen.

282) ſ. m. Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Akademie 1833, hiſt.-phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (Suid.), bei der Vergleichung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehren zu Werke gegangen, läßt ſich nicht ausmitteln.

283) Fragm. historicor. graecor. III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieſer Schrift bei Simon p. 102 ff. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Erlöſchen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

Digitized by Google

aus, und die Seele vermag ſich zum Geiſte nur zu erheben, indem ſie alle ihre geiſtigen Thätigkeiten in ſich koncentrirt, und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem ſie allen dieſen Thätigkeiten entſagt, ſich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Abſolute, iſt daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas ſich miſchte. Der Geiſt iſt in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige iſt er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiſte, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber iſt dem Geiſte Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der ſinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus ſich ſelber heraus, ſo würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken ſein; er iſt einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, ſondern aus und durch ſich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Waſſer nicht aus ſich heraus, ſondern in Kreisbewegung immer wieder in ſich zurückwirft. Auch ſchon die Seele als Lebensprincip iſt unkörperlich und ein Seiendes, identiſch in ihrem Weſen; einfach, unveränderlich, unleidentlich und ohne Wechſel, theilt ſie ſich doch in ihren Entwickelungen, iſt ein Mittleres zwiſchen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kann ſie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper ſich ablöſen; wie ſie an den Körper ſich gebunden hat, ſo vermag ſie auch von ihm ſich zu befreien, indem ſie von aller körperlichen Affektion ſich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiſte bewirkte. Die Seele ſelber aber kann nicht ſterben, ſie iſt ihrer Weſenheit nach Leben und unleidentlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuſtänden des Körpers. Sympathetiſche Nachwirkung derſelben kann auch nach der Trennung vom Körper ſtatt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entſprechenden Körper. So ſoll ſie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

in einen ätheriſchen oder ſonnenhaften oder mondhaften Körper übergehn. Die Vereinigung mit dem Körper kann aber keine räumliche ſein, ſondern nur durch Verähnlichung ſtatt finden, und dazu bedarf es der Vermittelung, die ſich in der immateriellen Form findet, wodurch der bloße formloſe Stoff zum Körper wird. Die Seele denkt im Nacheinander, in der Zeitform, bedarf daher der denkenden Vermittelung, deren der über die Zeitform erhabene Geiſt nicht bedarf; der höchſte und reinſte Theil der Seele jedoch iſt der Geiſt; zu ihm vermag ſie ſich zu erheben. Mit großer Ausführlichkeit wird der Unterſchied des körperlichen und unkörperlichen Seins entwickelt und gezeigt, daß letzteres nur im Selbſtbewußtſein ergriffen werden könne. Das Unkörperliche, Intelligibele, einfach und untheilbar, hat Nichts mit räumlichen Beſtimmungen gemein, und wenn man ſagt daß die Seele den Körper umfaſſe, ſich in ihm verbreite und theile, ſo darf das nicht räumlich, ſondern nur als Wirkung ihrer Kraft verſtanden werden, — wie dann ganz im Sinne Plotins ausgeführt wird. Einige Abweichungen von deſſen Lehre, die in dunklen Stellen des Proklus und Damascius dem Porphyrius zugeſchrieben werden [285]), ſcheinen mehr den Ausdruck als den Inhalt zu betreffen und nicht als Ueberleitung zu der demnächſtigen Triadenlehre betrachtet werden zu können.

Einen ähnlichen Zweck, die Theorie des Plotinus nicht ſowohl zu erweitern und weſentlich zu modificiren, als vielmehr in ſie einzuleiten und ſie zu verdeutlichen, hatte wahrſcheinlich auch Porphyrius' Abhandlung von der Seele, aus welcher wir bei Stobäus einige Bruchſtücke finden [286]). Sie handelte und zwar theilweiſe hiſtoriſch-kritiſch, von den verſchiedenen Seelenvermögen. Er unterſcheidet die Annahme von Theilen und die von Vermögen der Seele, ſofern erſtere ein in der der Seele zu Grunde liegenden Einheit geſondertes, wenn auch etwa harmoniſch zuſammengehaltenes und irgendwie räumlich verſchiedenes Mannichfaltiges vorausſetze, die andere

285) ſ. Vacherot p. 37 ff. Simon 118 ff. Zeller 852, 1.

286) Stob. Ecl. I, 832 sqq. vgl. Simon p. 149 ff. Vacherot 43 ff. Zeller 855 ff.

dagegen die Verſchiedenheit ins raumloſe Denken verlege, ſo daß letztere die Einfachheit des Seelenweſens feſtzuhalten vermöge. Die verſchiedenen Vermögen werden auf die verſchiedenen Sphären zurückgeführt, innerhalb deren es wirkt: die des reinen Denkens, des vermittelnden Denkens, der vegetativen Keimkraft und der Schattenbildlichkeit des materiellen Daſeins. Indem alſo Porphyrius die Annahme von Seelenvermögen ſich aneignet, will er doch nicht zugeben daß zwei weſentlich verſchiedene Fähigkeiten, wie das Sinnenvermögen (*τὸ αἰσθητικόν*) und der ohne Werkzeuge wirkende Geiſt auf ein und dieſelbe Weſenheit zurückzuführen ſeien. Man ſieht wie er im Einklang mit Plotin Seele und Geiſt ſondern mußte, ſo daß er auch gleichwie dieſer, die ariſtoteliſche Erklärung, die Seele ſei eine Entelechie, ſich nicht aneignen konnte. Beſtimmter aber noch als bei Plotin muß bei Porphyrius die Richtung der Philoſophie auf das Seelenheil als ihren Endzweck, hervorgetreten ſein, wie erſichtlich aus der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen, dem Leben des Pythagoras, dem Briefe an die Marcella u. a.[287]), gleichwie aus jener Einleitung. So faßt er die Selbſterkenntniß von ihrer auf das Erkennen und ſittliche Handeln bezüglichen Seite. So betrachtet er die ſogenannten politiſchen, die Affekte mäßigenden Tugenden als nothwendige Vorſtufe zu den gleichnamigen reinigenden oder theoretiſchen, vom Einfluß der körperlichen Zuſtände ablöſenden, zur Verähnlichung Gottes hinführenden Tugenden. Die Selbſterkenntniß ſoll zur Anerkennung unſrer urſprünglich reinen Weſenheit und zum Inſichleben und dadurch zur Ablöſung von den körperlichen Einflüſſen leiten. Wie die Quellen der Luſt- und Unluſtempfindungen, die Sinne, — die Einbildungskraft und das Gedächtniß verderben, Leidenſchaften erzeugen, und von unſrer wahren Weſenheit uns ablenken und dem Körper verknechten, wird ſehr eindringlich in der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen nachgewieſen und auch anderweitig in dem Sinne ſtrenger Askeſe von ihm durch-

---

287) vgl. d. Bruchſtücke aus der Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, b. Euseb. Pr. Ev. IV, 7. 8. XIV, 10. 741, d. — Ueber die Ethik des Porphyrius ſ. Vacherot p. 49 ff. Simon 161 ff. Zeller 860 ff.

geführt. Doch auch die reinigenden Tugenden ſind wiederum nur Vorſtufe zur Erkenntniß des wahren Seins. Zwar auch auf dieſer höheren Stufe treten die verſchiedenen Richtungen, entſprechend denen der politiſchen und reinigenden Tugenden aus einander, ſind jedoch auf den Geiſt und auf Beſchaulichkeit gerichtet; und ſo führen ſie denn endlich zu den gleichfalls vier idealen Tugenden der Vollkommenheit. Sie endlich ſind die letzte Vorſtufe zur Erhebung der Anſchauung des Vaters der Götter. Man ſieht wie eine ſtufenweis fortſchreitende Ablöſung der Seele von der Sinnlichkeit und Erhebung zum reinen Geiſt durch dieſe Abfolge der Tugenden bezeichnet werden ſoll. Dazu mußte Freiheit der Selbſtbeſtimmung vorausgeſetzt werden, die Porphyrius in einer an einen gewiſſen Chryſaorios gerichteten Schrift, durch Ausgang von der platoniſchen Lehre von der Wahl der Lebensloſe (Rep. X, 616 sqq.) feſtzuſtellen ſucht [288]). Gleichwie Plotin hat Porphyrius den Glauben der Vielgötterei und den Kultus derſelben mit ſeiner philoſophiſchen Theorie zu einigen geſucht; hatte ja das Reich der Geiſter Raum genug für übermenſchliche Weſen, und ließen ja Opfer- und Bilderdienſt ſo wie Gebet zu dieſen oder jenen Gottheiten durch die Lehre von den ſympathetiſchen Wechſelbeziehungen in allen Schichten jenes Reiches und von den verſchiedenen Stufen der Erhebung zu demſelben verſtändig genug ſich erklären; auch Porphyrius ſcheint ohngleich umfaſſender als Plotinus in ſolche Erklärungen und in Deutung der verſchiedenen göttlichen Weſenheiten, auch des Orients, eingegangen zu ſein. Dabei aber verläugnet er eine reinere geiſtige Auffaſſung keinesweges; in der Gotteserkenntniß und der frommen, gottähnlichen Geſinnung beſteht ihm die wahre Gottesverehrung: in ſchweigender Andacht und heiligen Gedanken ſoll ſie ſich bewähren; unſer Gebet ſoll lediglich auf Das ſich beziehn was die Götter ſelber ſind und wollen, auf das Gute. — In ſeinem Briefe an den ägyptiſchen Prieſter Anebo ſpricht er Fragen und Zweifel aus, welche zeigen wie weit er über den Volksglauben ſich erhoben und wie frei von der aben-

---

288) ſ. das Bruchſtück b. Stob. II, 366—394.

Digitized by Google

teuerlichen theurgiſchen Schwindelei ſeiner nächſten Nachfolger ſich erhalten hatte [289]). Aber wie entſchieden er auch die verſinnlichenden Vorſtellungen von den Gottheiten und unſren Verhältniſſen zu ihnen zurückweiſt, ſo fällt er doch in ſeinem Glauben an Aſtrologie, Mantik und Magie, vorzüglich aber in ſeiner weit ausgeführten Dämonologie, der Richtung des Zeitalters wiederum anheim. Die dämoniſchen Mittelweſen, gute und böſe, ſcheinen zur Ausfüllung der Lücken dienen zu ſollen, welche ſeine geiſtigere Auffaſſung der Götterwelt in der Vorſtellung derſelben gelaſſen hatte.

Wohl hätte Porphyrius ſeiner innerſten Geſinnung nach zum chriſtlichen Glauben übergehn können, und doch war er ein eifriger Gegner deſſelben, freilich keiner der frivolen ſpäteren Richtung. Seine oft genug genannte und geſchmähte aber ſelten durch beſtimmte Mittheilungen charakteriſirte Schrift [290]) ſcheint vorzüglich ſcheinbare Widerſprüche in den heiligen Schriften hervorgehoben zu haben, ſo namentlich über die Authenticität der Wahrſagungen Daniels. Des Erlöſers Tugenden und ſeine erhabene Perſönlichkeit erkannte er vollkommen an; nur die Gottheit Chriſti beſtritt er. Vor Allem aber konnte ſein Griechenſtolz dem einfachen Chriſtenglauben ſich nicht beugen, ſeine Gewöhnung an hochfliegende und weitgreifende Spekulation in demſelben nicht Befriedigung finden.

Wenngleich Porphyrius oft genug die Grenzen des Wißbaren überſchritt und ſich freute Anknüpfungspunkte für ſeine Ueberzeugungen bei den Juden, Eſſenern, Brahmanen, Magiern, Chaldäern und ſelbſt bei den Aegyptern zu finden: wie beſonnen und kritiſch verfährt er doch im Vergleich mit ſeinen Nachfolgern. In ſeinen ſinnreichen, wenngleich kühnen Deutungen griechiſcher Mythen, wie er ſie in den erhaltenen Schriften vom Styx und von der Höhle der Nymphen übt, liegt ihm nur daran tiefere Gedanken als der Dichtung zu Grunde liegend nachzuweiſen; der von ihm allerdings ohngleich mehr hineingelegte als darin gefundene geheime Sinn derſelben, nicht die daran geknüpften ſinnlichen Vorſtellungen

289) ſ. Simon 176 ff. Zeller 865 ff.

290) Simon p. 180. Zeller 876.

und Gebräuche haben Werth für ihn. Er verhält ſich zum Polytheismus als philoſophiſcher Forſcher, nicht als Bekenner, und ſcharf genug hat er gegen gedankenloſen Glauben und Prieſtertrug, beſonders in dem vorher angeführten Briefe, Kritik geübt. Es fiel ihm nicht ein Neubelebung des Polytheismus dem vordringenden Chriſtenthum als Damm entgegenſetzen zu wollen; es ſollte daſſelbe theils durch Philoſophie theils durch aſketiſche Reinigung der Geſinnung, alſo in letzterer Beziehung durch die eigenen Waffen der Chriſten, bekämpft werden. Ebendarum hat er auch, ſo viel wir irgend wiſſen, an Neugeſtaltung des Heidenthums, durch harmoniſche Verbindung ſeiner verſchiedenen Richtungen, ſich nicht verſucht; ſein kritiſcher Sinn würde ſich dagegen geſträubt haben.

3. Wie ganz anders ſeine nächſten Nachfolger! Anſtatt in der Glaubensbedürftigkeit, die das ganze Zeitalter kennzeichnet, mit Plotin und Porphyrius in die Tiefen theoſophiſcher Spekulation ſich zu verſenken, wollten ſie im Haß gegen das Chriſtenthum, aus den morſchen Trümmern orientaliſcher und okcidentaliſcher Mythologie und den ihnen entſprechenden Kultusweiſen ein neues Gebäude polytheiſtiſcher Glaubenslehre zuſammenfügen. Sie mochten einſehn die Glaubenszuverſicht und Treue der Chriſten durch Spekulation nicht erreichen zu können, und ſich fragen, welcher Ergänzung dieſe fähig und bedürftig ſei. Das Chriſtenthum hat eine hiſtoriſche Baſis; wie alſo wenn man zurückgriffe in die Fülle mythiſcher Ueberlieferungen? ihnen das Anſtößige ſinnlicher und phyſiſcher Auffaſſung entzöge, ihnen den Geiſt der neuen Philoſophie einhauchte und die Widerſprüche innerhalb derſelben durch das elaſtiſche Band ſpiritualiſtiſcher Auslegungen beſeitigte? Man wollte nicht mehr blos für die Schule und innerhalb derſelben philoſophiren; dem Polytheismus ſollte zugleich durch Vergeiſtigung deſſelben und durch Anſchluß an die Volksvorſtellungen der Sieg über das Chriſtenthum errungen werden. Daß aber nur die Kraft des eignen Glaubens Glauben zu wecken und zu befeſtigen vermag, ließ man bei dieſen Reſtaurationsverſuchen außer Acht. Woran glaubten dieſe neuen Propheten des Heidenthums? nicht an das was ſie herſtellen wollten, ſondern nur an ihre eignen Ausdeutun-

Digitized by Google

gen deſſelben, und dieſe lagen theils weit über dem Horizont des Volkes, theils waren ſie zu willkürlich, ſchillernd und unter einander ſtreitend als daß ſie auch den Gebildeteren Zuſtimmung, geſchweige denn lebendigen Glauben, hätten abgewinnen können. Das Schaugepränge, der erkünſtelte Ernſt, womit man den Kultus der alten Götter neu zu beleben verſuchte, mochte die für das Chriſtenthum noch nicht gewonnene Maſſe augenblicklich ergreifen, aber der neue Geiſt, den man ihm einhauchen wollte, blieb ihr verborgen und ſie verſinnlichte ſich wiederum in gewohnter Weiſe Mythen und Kultus. Wie der Chriſtenglaube dem Seelenbedürfniß eine ohngleich dauerndere Befriedigung gewähre, mußte Vielen klar werden.

Als Urheber ſolcher Verſuche das Heidenthum herzuſtellen dürfen wir wohl den Jamblichus aus Chalkis in Cöleſyrien bezeichnen. Er hatte Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, und ſpäter dieſen ſelber gehört. Wann er geboren, wann geſtorben war, ſagt uns ſein begeiſterter Biograph Eunapius nicht, auch nicht was er gelehrt habe, wie viel er auch von ſeinen Wunderthaten zu berichten weiß; wahrſcheinlich aber lehrte er in Alexandria und abwechſelnd in Kleinaſien, und ſtarb unter Konſtantin d. Gr., bevor dieſer noch ſeinen Schüler Sopater hatte hinrichten laſſen. Die an ihn gerichteten, dem Kaiſer Julian zugeſchriebenen Briefe ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach untergeſchoben. Daß er in der Kunſt zu ſchreiben dem Porphyrius weit nachſtand, vermag auch Eunapius nicht in Abrede zu ſtellen und doch werden einige ſehr geringſchätzige Aeußerungen über ſeine Lehren von ihm angeführt [291]). In der Philoſophie war er bemüht durch die willkürlichſten Sonderungen und Unterſcheidungen das Reich des Intelligibelen auszubauen und zu erweiteren. Sichtbare und unſichtbare, innerweltliche und außerweltliche Götter waren ſchon früher unterſchieden worden; jetzt wird mit Hülfe orientaliſcher, beſonders chaldäiſcher Mythologie, worüber Jamblichus ein Werk von mehr als acht und zwanzig Büchern verfaßt hatte, eine große Anzahl beider aufgeführt; von der einen unausſprechlichen Einheit eine zweite (τὸ

291) Simon II, 190 ff. und Zeller S. 877, 1.

ἁπλῶς ἕν), als Vermittelung zwiſchen jener und der Vielheit, oder der Zweiheit des Begrenzten und Unbegrenzten, des Einen und Vielen, unterſchieden, und dieſe Gegenſätze werden als zwei beſondere Weſenheiten zugleich mit der zweiten Einheit, als die dem ſchlechthin Unbedingten untergeordnete intelligibele Dreiheit bezeichnet. In dieſem (zweiten) Eins und um daſſelbe herum ſoll das Intelligibele, wenn man ſo ſagen darf, verweſentlicht ſein (οὐσίωται); wie aber im Unterſchiede von der oberſten undenkbaren Einheit, erkennbar, darüber konnte er ſich natürlich nur höchſt dunkel ausſprechen; und ebenſo über die Abwehr aller Vielheit innerhalb dieſer Trias. Die populäre Bezeichnung der der abſoluten Einheit untergeordneten Dreiheit, als Vater, Kraft und Geiſt, oder als Daſein (ὕπαρξις). Vermögen des Daſeins und Denken oder Energie des Vermögens, können die Dunkelheit natürlich nicht aufhellen. Auch jedes Glied dieſer Dreiheit mußte wiederum neue Triaden erzeugen. Von der intelligibelen Welt (κόσμος νοητός) und den intelligibelen Göttern unterſchied er dann intellektuelle Welt und Götter (κ. νοερός) und ließ auch letztern eine Gliederung nach Triaden zu Theil werden, deren erſte den Geiſt, die das göttliche Leben erzeugende Kraft und den Demiurgos umfaßt. Sie ſoll ſich durch fernere Theilung der beiden erſten Glieder zur Siebenzahl erweitern. Auch die dritte Klaſſe der überweltlichen Götter, die ſeeliſchen, mußten ſich der Triadeneintheilung fügen. Nicht minder die innerweltlichen Götter, d. h. die Klaſſe der Götter, Engel, Dämonen und Heroen. Anwendung pythagoriſcher Zahlenlehre bot ihm für dieſe Theilungen ein willkommnes Regulativ an, und je weiter er ſie führte, um ſo mehr Stoff gewann er für Aufführung des von ihm beabſichtigten Pantheons. Für uns mag das Bisherige genügen, zumal man ſich hier auf ſchlüpfrigem hiſtoriſchen Boden findet, da die wahrſcheinlich ſehr unklaren Diſtinktionen des Jamblichus großentheils durch ähnliche Dunkelmänner uns wiedergegeben werden, durch Proklus und Damascius [292]). Die Herrlichkeit der pythagoriſchen

292) Simon hat in ſeinem ziemlich ausführlichen Bericht (II, 196 ff.)

Digitized by Google

Zahlenlehre preiſt Jamblichus in den ihr gewidmeten und uns erhaltenen Schriften mehr als daß er ſie methodiſch zu entwickeln unternommen hätte [293]). Sie ſoll vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen überleiten, den Geiſt reinigen, der Naturwiſſenſchaft, Ethik und Politik zur Grundlage dienen, vorausgeſetzt daß ſie zum Weſen der intelligibelen Zahlen und Figuren vordringe. Die Zahlen ſind ihm für ſich beſtehende, das Begrenzte und Unbegrenzte, das Ungetheilte und die der Körperwelt einwohnenden Formen vermittelnde Weſenheiten. Wie ſie der Hauptordnung, ohne Störung derſelben, ſich einordnen, wie ſie unbeweglich und doch auch die Ideen und Seelen Zahlen ſein ſollen, ſind Fragen, deren Beantwortung der fahrige Geiſt des Jamblichus ſchwerlich ſonderlich ſich hat angelegen ſein laſſen. Wir übergehn was ſonſt noch von der höchſten Einheit und der intelligibelen Materie als Urſache der Vielheit, von der myſtiſchen Bedeutung der Zahlen und ihrer Beziehung zu den Göttern bei Jamblichus ſich findet, und ebenſo was aus der Phyſik und Seelenlehre in Bruchſtücken ſeiner Schriften uns erhalten iſt. Nur ſei noch erwähnt daß er den Seelen eine ohngleich beſcheidenere Stellung anweiſt als Plotin und Porphyrius; daher er auch die Hülfsbedürftigkeit derſelben zur Reinigung und Erhebung ohngleich beſtimmter anerkennt und die höhere Tugend als die prieſterliche bezeichnet. Man könnte hier eine Annäherung an die chriſtliche Lehre bei ihm vermuthen; und doch wie verſchieden ſind die Mittel, die er zur Erlangung des Seelenheils empfiehlt. Allerdings preiſt auch er die Kraft des Gebetes und ſucht zu erklären, wie die Götter ohne Sinnenwerkzeuge es zu hören ver-

faſt ausſchließlich an Proklus ſich gehalten, Zeller S. 881 ff. deſſen Angaben durch betreffende Stellen des Damascius weſentlich ergänzt.

293) Iamblichi de vita Pythagorica lib. ed. Kiessling 1815 sq. ed. Westermann (Diogenes Laërtius ed. Cobet 1850), adhortatio ad philosophiam ed. Kiessling 1813, περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος ed. Villoisson (Anecd. graeca II, 1781) Theologumena arithmetica ed. Ast 1817, die wahrſcheinlich auch dem Jamblichus gehören.

Digitized by Google

möchten, aber das Hauptgewicht legt ſeine Schule, ohne Zweifel im Einklang mit ihm, auf äußere Mittel, um des Verkehrs mit den Göttern und ihrer Hülfe ſich zu verſichern. Nicht durch das Denken, ſondern durch geheimnißvolle über das Denken hinausreichende Werke und durch den Göttern bekannte, wenn auch vom Theurgen nicht verſtandene Zeichen ſoll der Zweck erreicht werden. Wie ſollte, ſagte man, die allgegenwärtige Gottheit ſich nicht offenbaren können, wie und wo ſie will? Zwar wirkt die Theurgie nicht auf die Gottheit, ſondern nur auf den Theurgen ſelbſt, aber da er in ſeiner Einheit mit der Gottheit handelt, ſo wirkt die Gottheit durch ihn; die Zeichen deren er ſich bedient, ſind heilige Symbole, wie ſelbſt barbariſche und ſinnloſe Götternamen, die reinigend und weihend auf die Seele des Menſchen wirken und ſie für die heilbringenden Erweiſungen der Gottheit empfänglich machen ſollen. In ähnlichem Sinne werden die Sühnungen gefaßt, die Weißſagungen nicht auf natürliche Urſachen ſondern auf Erleuchtung gottergebener Seelen, die übernatürliche Wirkung der Opfer auf Herableitung höherer Kräfte zurückgeführt. Zu Grunde liegt die Vorausſetzung daß man zu den immateriellen Kräften nur durch Vermittelung der im Stoffe wirkenden Kräfte ſich zu erheben, nur von den ſichtbaren zu den unſichtbaren Göttern aufzuſteigen vermöge. Die theurgiſche Kunſt ſoll lehren, welche Stoffe den Göttern überhaupt und jedem Gotte insbeſondere verwandt, und ſo die Mittel anweiſen um zur Gemeinſchaft mit ihnen zu gelangen. Sie wird aber auf unmittelbare göttliche Erleuchtung zurückgeführt und daher den Theurgen und Prieſtern eine ohngleich höhere Stelle als den Philoſophen zugeſtanden. Die gegen den vorher erwähnten kritiſchen Brief des Porphyrius unter dem Namen eines Prieſters Abammon gerichtete Schrift, welche das hier zunächſt Hervorgehobene ausführlich erörtert [294]), verſucht ſich auch an einer Lehre von den oberſten Principien und führt ſie von den unſichtbaren Göttern zu den ſichtbaren und dieſe in abſteigender Reihe bis zu den Dämonen und Heroen durch, welchen ſie die Seelen unterordnet

294) de Mysteriis liber ed. G. Parthey 1857.

und weiſt die unterſcheidenden Merkmale der verſchiedenen Klaſſen, die Form und den Stoff, in welchen ſie zur Erſcheinung gelangen und ihre Wirkungen nach, wie wenn ſie zur Vergleichung gegenwärtig geweſen. Die Annahme von vernunftloſen und böſen Dämonen, neben den guten, dient dem Vf. zu Erklärung der Zauberei und falſcher Wahrſagung, ſo wie trügeriſcher Erſcheinungen und verfehlter theurgiſcher Verſuche. Einzelne Abweichungen von den anderweitig überlieferten Annahmen des Jamblichus ließen ſich ganz wohl auf die Elaſticität der ganzen Theorie zurückführen, auch wenn er ſelber Verfaſſer der Schrift wäre; doch ſcheint es wahrſcheinlicher zu ſein, daß ſie einem ſeiner Nachfolger gehörte. Unter ſeinen Schülern werden Aedeſius, Chryſanthius, Maximus und Euſebius genannt, doch weiß ihr Biograph, Eunapius, faſt nur von ihren theurgiſchen Thaten, nicht von ihren Lehren zu berichten.

4. Wie wenig aber ſolche Beſtrebungen den Polytheismus oder wie man es zu bezeichnen liebte, das Hellenenthum, neu zu beleben und dem vordringenden Chriſtenthum entgegen zu ſtellen vermochten, doch gelang es ihnen durch eigenthümliche Fügung der Verhältniſſe einen Kaiſer und zwar einen in mehr als einer Beziehung ausgezeichneten Kaiſer für ſich zu gewinnen, nachdem ſchon mehrere Generationen hindurch das Chriſtenthum ſo gut wie Staatsreligion geworden war. Julian [295]) im Chriſtenthum geboren (im J. 331 od. 332) und erzogen, augenſcheinlich vertraut mit den Urkunden deſſelben, trat, ſobald er zur Krone gelangt war, als entſchiedener Beſchützer und Vertheidiger des ſogenannten Hellenenthums auf. Die inneren Streitigkeiten in der Kirche, die erbitterten Kämpfe zwiſchen den Arianern und Orthodoxen, Donatiſten und Valentinianern, die wachſende Herrſchſucht der Biſchöfe und ihre Einmiſchung in die Staatsangelegenheiten, mögen ſchon früh dem chriſtlichen Glauben ihn entfremdet haben; mehr noch die während des Auf-

295) vgl. außer den bekannten Schriften von A. Neander (1812) und D. F. Strauß (1847), Gibbon history of the decline and fall of the R. Emp. III, 144 sqq. Lips. u. die ausführlichen zwei Capitel b. Simon II, 275—368.

enthalts in Athen und anderen Orten griechiſcher Kultur und Wiſſenſchaft, mit der ganzen Liebe ſeines enthuſiaſtiſchen Gemüths ergriffene Philoſophie. Den Vertretern derſelben konnte er vertrauensvoll ſich hingeben, während er fürchten mußte, ihm ſich nähernde Chriſten möchten geheime Werkzeuge der ihn bedrohenden Nachſtellungen ſeines Oheims, Kaiſer Konſtantius, des Mörders ſeines Bruders, ſein. Selbſt wenn er kritiſcheren Sinnes geweſen wäre, würden die phantaſtiſchen Formen, mit welchen Jamblichus und ſeine Schule die plotiniſchen Lehren umkleidet hatten, ihn ſchwerlich abgeſtoßen haben; das den kühnen Geiſt des jungen Prinzen feſſelnde Grundgebäude war geblieben und der willkürliche Ausbau deſſelben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinſt das neue helleniſche Pantheon der chriſtlichen Kirche entgegenſtellen zu können. Wann ſolche hochfliegende Pläne in ihm erwacht ſeien, läßt ſich ſchwerlich beſtimmen; jedoch ſobald er zum Cäſar ernannt, durch ſeine ſiegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundſchaft des Kaiſers ſich entzogen und gegen deſſen Gewaltſamkeiten ſich geſichert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Chriſtenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konſtantius im J. 361 zum kaiſerlichen Throne gelangt, wie weiſe und mild er auch im Uebrigen herrſchte, nicht ſowohl durch Gewalt als durch Liſt das Chriſtenthum zu beſeitigen ſuchte, begreift ſich einigermaßen nach der Vorausſetzung, daß er dieſe allen übrigen feindlich entgegentretende Religion mit der von ihm beabſichtigten Verwirklichung einer die Kulten der Götter aller verſchiedenen Völker in ſich begreifenden philoſophiſchen Allreligion für ſchlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einigen wahren Gottes, im Gegenſatz gegen allen heidniſchen Götzendienſt, feſthaltenden Juden und Chriſten ſchloſſen von einer ſolchen heidniſchen Miſchreligion ſich ſelber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgegentreten. Nur durch ihre Beſeitigung konnte Julianus hoffen ſeinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; ſeine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Chriſtenthum gerichtet. Wie tief der chriſtliche Glaube ins Volksbewußtſein eingedrungen war und wie alle ſeine Verſuche

durch enthuſiaſtiſche Reden und Glanz der religiöſen Funktionen die Maſſen für das Kunſtprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er ſelber noch während der kurzen Dauer ſeiner Regierung. Sein glorreicher Tod im Perſerkriege (363) erſparte ihm noch ſchmerzlichere Enttäuſchungen und wahrſcheinlich zugleich der Welt das Schauſpiel eines blutigen Religionskrieges, deſſen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Chriſtenthums und in Folge deſſelben eine Verfolgung des Heidenthums geweſen ſein würde, ohngleich grauſamer als die welche ſchon nach Julians unglücklichem Verſuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten iſt. Wie hätte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzünden können was er herzuſtellen beabſichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantaſie anſprechenden Geiſterreiche und über Hoffnung durch magiſche und theurgiſche Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging ſein eigner Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verſchiedenen Gottheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorſtellungen, die dem Verſtändniß des Volkes ſich gänzlich entzogen; wie hätte ſein Gewebe abſtruſer Vorſtellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge ſelbſterzeugter und ſelbſterlebter Gedanken und Anſchauungen, gleichwie eine ſie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben ſeine Briefe und Reden [296]) auch ein bedeutendes pſychologiſches und Zeitintereſſe, indem ſie einen edlen und mannichfach begabten Geiſt uns veranſchaulichen, der von einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantaſie beherrſcht, an dem unglücklichen Unternehmen ſich verſuchte, durch Wiederherſtellung des Abgelebten in den Lauf der Geſchichte einzugreifen, — wiſſenſchaftliche Bedeutung haben ſeine Schriften nicht; ſie bewegen ſich ohne ſelbſteigene Grundgedanken in den Formen ſeines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweiſe, wie namentlich ſeine Reden über die Sonne, unſre Kenntniß von der maßlos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus ſelber hat er nicht mehr gehört, ſondern ſtatt deſ-

296) vgl. außer Simon (293) Vacherot II, 171 ff.

ſen umgaben ihn die ſchwärmeriſchen Schüler deſſelben, wie Aedeſius, Maximus, Chryſanthius, Priscus und Euſebius. Bedeutender mag ſeine Streitſchrift gegen das Chriſten- und Judenthum geweſen ſein; wenigſtens zeugen die auf uns gekommenen Bruchſtücke derſelben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrius, entlehnte, aus deſſen polemiſcher Schrift uns ſo Weniges erhalten iſt, ohngleich weniger als aus der des Julianus, wiſſen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von ſeinem philoſophiſchen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten iſt. Die in dieſer Zeit herrſchende Willkür der Mythenerklärung ſpiegelt ſich beſonders in der Schrift des Salluſtius über die Götter und die Welt (περὶ θεῶν καὶ κόσμου) ab, mag der Verfaſſer der bekannte Freund Julians oder ein ſpäterer geweſen ſein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Urſprüngliche und Eigenthümliche, platoniſche und ariſtoteliſche Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander miſchten, die ideale Welt Plotins zum Tummelplatz der groteskeſten Göttergeſtalten der verſchiedenſten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künſte des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geiſtes ſich in das Studium eines der beiden großen Philoſophen der Vorzeit vertiefte. Ein ſolcher Mann war Themiſtius; ſeine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider ſeinen Willen veröffentlichten Paraphraſen logiſcher und einiger andrer Schriften des Ariſtoteles ſind ein wahres Muſter ſolcher Art der Einführung in das Verſtändniß ſchwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derſelben [297]). Freilich zeigt er auch ſo unabhängigen Geiſt, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In ſeinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechiſchen Kommentatoren des ariſtoteliſchen Organons a. a. O. (282).

Konſtantius bis zu der des Theodoſius ſich erſtrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philoſoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben ſcheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logiſchen Schriften des Ariſtoteles und zwar zunächſt der Kategorien, ſich zu ernüchtern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, erſehen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus[298]), und ſchwerlich war es dem Maximus beſſer ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen ariſtoteliſcher Schriften oder Lehren geweſen ſein. Andre wendeten ſich lieber zur Auslegung des tiefſinnigen platoniſchen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatoniſche Ideen zuſammengehaltenen und verklärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philoſophie mußte ſich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte ſie auf fernere Ausbildung eines die verſchiedenen philoſophiſchen Hauptſyſteme der Vorzeit und die verſchiedenen Kultusweiſen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichten, wie der Uebung magiſch-theurgiſcher Künſte ſich begeben ſollen! Merkwürdig daß die griechiſche Philoſophie ihren Kreislauf beendigen ſollte, wo der Aufbau von Syſtemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinſchaft an einem umfaſſenden und reichen Geiſtesleben einladen; die Philoſophie ſuchte und fand in dem vereinſamten Athen nur eine letzte Ruheſtätte. Man pflegt zu ſagen, die neuplatoniſche Schule ſei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keinesweges ihr Hauptſitz, geſchweige denn ihr einziger Sitz geweſen iſt; wir finden ſie nicht minder in verſchiedenen Städten Kleinaſiens, auf den Inſeln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte ſie ſich zurückziehn, um den Verfolgungen des Heidenthums ſich zu

298) ſ. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 31. 39 sqq.

entziehn, die im fanatiſchen Orient nach Julians Tode ausbrachen; erinnern wir uns nur der Schickſale der Hypatia. Im eigentlichen Griechenland ſcheint das Heidenthum länger verſchont oder unbeachtet geblieben zu ſein. Als Urheber der neuen atheniſchen Richtung des Neuplatonismus wird Plutarchus, Sohn des Neſtorius und als deſſen Nachfolger Syrianus bezeichnet, als einer ſeiner (des Plutarch's) Schüler Hierokles, von dem wir außer Bruchſtücken ſeiner Schrift von der Vorſehung und anderer Bücher, die bekannte Erklärung des ſogenannten goldenen Gedichts des Pythagoras beſitzen. Von erſterem erfahren wir Nichts als daß er Athener geweſen und um 433 oder 434 geſtorben ſei, vom Syrianus wird eine Anzahl von Kommentaren zu Homer, Orpheus, zu Platos Büchern vom Staat und eine Schrift über die Uebereinſtimmung der Lehren des Orpheus, Pythagoras und Plato angeführt[299]). Sein Schüler Proklus führt von dem verehrten Lehrer, großentheils ihm zuſtimmend, auch Erklärungen des platoniſchen Timäus, Parmenides u. ſ. w. an. Was wir von ihm beſitzen, Erklärung der beiden letzten und des dritten Buches der ariſtoteliſchen Metaphyſik[300]), veranſchaulicht uns ſeine Geiſtesverwandtſchaft mit Proklus; er legt nicht ſowohl den Text aus als in ihn hinein. Auch ſeine Angaben über die verſchiedenen Phaſen der Zahlenlehre ſind ſehr wenig genau und was von ſeiner eignen Auffaſſung derſelben vorkommt iſt durchaus phantaſtiſch. Allerdings wurden in dieſer Zeit die ariſtoteliſchen Schriften fleißiger als unter der Herrſchaft der jamblichiſchen Hierophanten geleſen, aber nicht mehr mit der Unbefangenheit des Plotin; man betrachtete ſie als Vorſchule zum Verſtändniß der platoniſchen Dialogen und entſchied ſich unbedingt für Plato, wo man deſſen Lehren mit den ariſtoteliſchen nicht zu einigen vermochte. Beiden neuatheniſchen Platonikern war ihr Schüler Proklus (denn auch den Plutarch hatte er gehört) an Um-

---

299) vgl. Simon II, 374 ff.

300) Bis jetzt nur in der lateiniſchen Ueberſetzung des Bagolinus veröffentlicht; der griechiſche Text wird im zweiten Bande meiner Scholia in Arist. erſcheinen. Einige Stellen bei Vacherot II, 202.

fang des Wiſſens, an haarſpaltendem Scharfſinn und Kühnheit der Auslegung und Mythendeutung unbezweifelt überlegen. In Byzanz etwa 412 geboren, ſtarb er in Athen 485. Bevor er dem Plutarch und Syrian ſich anſchloß, war er von dem Alexandriner Olympiodorus, der die weſentliche Uebereinſtimmung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehren nachzuweiſen beſtrebt war, in das Studium der letzteren eingeführt worden. Sein Biograph Marinus ſchildert die Strenge ſeiner Lebensweiſe, ſeine gewiſſenhafte Beobachtung der religiöſen Satzungen und Gebräuche, auch der der Aegyptier und Chaldäer (er war nicht minder Hoherprieſter als Philoſoph), ſeinen Eifer als Lehrer, das Vertrauen und die Verehrung die ihm überall zu Theil geworden, mit Begeiſterung. Natürlich durfte es dem Gefeierten auch nicht an Wunderkraft fehlen. Von ſeinen zahlreichen Schriften ſind uns ſein Kommentar zum Timäus, zu einigen Büchern des platoniſchen Staats, ſeine platoniſche Theologie, ſeine theologiſchen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*) ſeine Auslegungen zum Parmenides und einigen andren platoniſchen Dialogen erhalten. Wir verdanken dieſen Büchern manche werthvolle Mittheilungen aus für uns verlorenen Quellen; das Verſtändniß der platoniſchen Lehren und Dialoge wird durch ſie nicht gefördert.

Die letzte Phaſe der neuplatoniſchen Philoſophie, welche durch Proklus ihren Abſchluß erhielt, war längſt vorbereitet worden. Das Beſtreben die große plotiniſche Triade weiter auszubauen, hatte ſchon Amelius und Porphyrius zu einigen, ſo weit jedoch aus den dunklen Anführungen erſichtlich, wenig erheblichen und vereinzelten Abweichungen von der urſprünglichen Lehre veranlaßt. So unterſchied Amelius einen dreifachen Geiſt oder Demiurgos, den ſchlechthin ſeienden, den das Intelligibele beſitzenden und den es ſchauenden; der erſte ſoll lediglich durch ſeinen Willen, der zweite durch ſeinen Befehl, der dritte als handanlegender (*αὐτουργός*) Künſtler ſchaffen, wogegen Porphyrius den Demiurgos auf den höheren Theil der Weltſeele bezog. Was dieſem oder dem Theodor von Aſine von der Unterſcheidung eines weſenhaften (*οὐσιώδης*), eines intelligibelen (*νοερός*) und eines Leben ſchaffenden

Digitized by Google

(ζωτικός) Geiſtes gehöre, iſt aus der Anführung bei Proklus nicht erſichtlich. Ohngleich weiter mußte Jamblichus in den Sonderungen gehn, um ſeine bunte und weitſchichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupaſſen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logiſch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, ſcheint Theodorus von Aſine verſucht zu haben[301]). Der ihm mit dem Porphyrius gemeinſamen oder von ihm beſtimmter ausgeſprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, ſchloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieſer wiederum die demiurgiſche Trias des Seienden, des Nus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieſer drei Glieder in ein Erſtes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weiſe unterſchied er drei Seelen, die urſprüngliche, die allgemeine und die ſchlechthin getheilte oder Weltſeele. Aus der urſprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünftheilung geworden: das Urweſen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgiſche und Pſychiſche. Proklus hält ihn hoch, höher aber noch ſeinen Lehrer Syrianus[302]), und freilich ſcheint dieſer das Spiel begrifflicher Spaltungen noch ohngleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der myſtiſchen Zahlenlehre den Theodorus übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsſpaltungen waren, um ſo leichter mußten neue Kombinationen ſich ergeben. Syrianus meinte im platoniſchen Parmenides einen neuen Leitfaden gefunden zu haben und preßte aus demſelben die Fünfheit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterſchied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Weſen an ſich (αὐτοζῶον), die Weſenheit und das Intelligibele. Als erſtes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, ſchließt dieſem eine Dreiheit demiurgiſcher Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören ſollen, jedoch ſo daß ſie urſprünglich dem In-

301) ſ. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 243 ff.
302) vgl. Simon 379 ff. Vacherot 201 ff. Zeller 901 ff.

Digitized by Google

telligibelen und nur abgeleiteter Weiſe dem Demiurgos einwohnten. Die pythagoriſche Vierzahl und Zehnzahl wurden zu Hülfe genommen um das Verhältniß ſcheinbar näher zu beſtimmen: denn die Ideen ſind ihm zugleich Zahlen und wirkende Kräfte, jedoch die Zahlen der Grund der demiurgiſchen Ideen. Von ſeiner myſtiſchen Zahlenlehre finden ſich nur Bruchſtücke. Aus dem Demiurgos und einer der niedrigeren Kräfte wird dann die Seele abgeleitet. Hätte man dieſe Männer gefragt: wie aber kommt Ihr zu Eurem Wiſſen um die ganze Reihenfolge geiſtiger Weſenheiten, ſo hätten ſie ſich auf ihren Grundſatz berufen mögen, demzufolge jede niedere Stufe in eigenthümlicher Weiſe an allen höheren Theil habe, ſo daß es die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſei, lückenloſe Einſicht in die ganze Reihenfolge zu gewinnen. So aber näherte der Neuplatonismus mehr und mehr der Emanationslehre ſich wiederum an, von der ihn fern zu halten Plotinus beſtrebt geweſen war; während er die nothwendigen Vorausſetzungen der Welt des Denkens und der Dinge regreſſiv hatte finden wollen, vermaßen ſich ſeine Nachfolger progreſſiv die ganze Geiſterwelt zu konſtruiren; die urſprünglich rein geiſtig gefaßten Verhältniſſe der Abfolge wurden auf die Weiſe immer mehr zu phyſiſchen Ausflüſſen; hatte ja ſchon Syrianus das Geſchlechtsverhältniß, ähnlich wie die Gnoſtiker, auf das Gebiet der intelligibelen Zahlen zurückgeführt.

Das fein geſponnene Gewebe logiſch-myſtiſcher Phantaſien über die Geiſter- und Götterwelt zu ſeiner Vollendung zu führen, war Proklus in hohem Maße geeignet. Er hatte die Hauptrichtungen der neueren Durchführung plotiniſcher Lehren in ſich vereinigt, hatte in das theurgiſche Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphiſche, chaldäiſch-ägyptiſche Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, eben ſo ſich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus, war in Ariſtoteles bewandert und kühn genug um die logiſchen Formen über alles Erfahrungsgebiet hinaus auf die Welt des Intelligibelen anzuwenden; was Ariſtoteles als Endpunkte bezeichnet hatte, wohin ihre Anwendung führen ſollte, erweiterte er zum unermeßlichen Gebiet ungehemmter logiſcher Bewegung. Doch auch

Digitized by Google

ihm war Ariſtoteles nur Vorhalle zur tieferen Erkenntniß, Plato ihr wahrer Prophet, vorausgeſetzt daß man den Geheimſinn ſeiner Dialogen, namentlich des Parmenides und Timäus, und ihre Uebereinſtimmung mit orientaliſcher Theologie und neuplatoniſcher Triadenlehre myſtagogiſch ſich eröffnet habe. Dazu kam ſeine außerordentliche Beleſenheit in ächten und gefälſchten Schriften, welcher wir die Kenntniß uns anderweitig unbekannter Bruchſtücke aus beiden verdanken. Endlich übertraf er ſeine Vorgänger an grübelndem Scharfſinn und wahrſcheinlich auch an Lebhaftigkeit der Phantaſie, kraft welcher er ſeine Abſtraktionen mit dem Schein der Realität bekleidete; er ſelber wenigſtens bewegt ſich unter ihnen mit der Sicherheit eines Traumwandlers; einem nüchternen Sinne freilich wird es ſchwer unter ihnen das Gleichgewicht zu behaupten und nicht vom Schwindel ergriffen zu werden.

In der Grundlegung ſeiner Triadenlehre[303]), die ſich vorzüglich in ſeiner theologiſchen Einleitung findet, hält ſich Proklus noch großentheils an plotiniſchen Principien. Er geht davon aus daß jede Vielheit eine Einheit vorausſetze und an ihr Theil habe, zwar ſo daß die Kraftfülle der Einheit unverändert dieſelbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt ſei, ſo daß jedes höhere Weſen durch alle niedrigeren ſeiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren ſich unterſcheide und zu ihm zurückſtrebe. Danach unterſcheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Urſache, ſeines Heraustretens aus derſelben und ſeiner Rückkehr zu ihr. Ferner folgert er daß je weiter entfernt von ſeiner Einheit, um ſo getheilter und unvollkommner das Sein werde, mithin die einfachſten Weſen die vollkommenſten und kraftreichſten ſeien, und wiederum die einfachſten auch die allgemeinſten. In der un-

303) An die Stelle der ſehr ausführlichen Analyſen der Lehren des Proklus in den Werken von Vacherot (II, 210—383) und Simon (404—583) tritt bei Zeller (916—953) eine ohngleich kürzere aber, ich glaube, präciſere. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840, kenne ich nicht.

ermüdlichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und beſtimmt es der Hauptſache nach ähnlich wie Plotin, ſucht aber dann ſogleich eine Vermittelung zwiſchen dem ſchlechthin Unbegreiflichen, ſelbſt nicht als allwirkende Urſache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und ſtatt mit Jamblichus ein zweites Urweſen anzunehmen, ſchiebt er eine Vielheit dem abſoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überweſentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderſeins wiederum zu *einer* Einheit ſich vereinigten; doch ſollen ſie, ihren Beſtimmtheiten nach von einander verſchieden, dem abſoluten Eins näher oder ferner ſtehn; und dieſe Einheiten ſind ihm denn die höchſten Götter. Sie ſind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorſehung. Erſt ihnen ſchließt ſich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann das des Intelligenten; die Kluft zwiſchen beiden ſoll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden; und dieſen drei Gebieten ſollen die Begriffe des Seins, des Lebens und des Denkens entſprechen, oder auch die der Wirklichkeit oder Güte, der Kraft und des Wiſſens; doch ſoll auch das Leben und Denken im Sein, in der Weiſe deſſelben, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, in je eigenthümlicher Weiſe, enthalten ſein. Das Intelligibele ſelbſt theilt ſich dann in drei Triaden, deren erſte die der Grenze, das Unbegrenzte und das Gemiſchte umfaßt; von der Grenze oder der Wirklichkeit (ὕπαρξις) ſoll mit der unendlichen Kraft des Unbegrenzten das Sein gezeugt, aus dem Unbegrenzten das intelligibele Princip der Materie, aus Grenze und Unbegrenztem zuſammen das Gemiſchte oder die Weſenheit (οὐσία) ſich ergeben und die zwei Beſtandtheile deſſelben ſollen auf allen Stufen des Seins (oder der Weſenheit?) ſich wiederfinden. Die zweite intelligibele Dreiheit wird als intelligibeles Leben (νοητὴ ζωή) oder Ewigkeit bezeichnet; doch weiß als Glieder derſelben Proklus nur wiederum die Grenze, das Unbegrenzte und das Leben, wenn auch wohl in abgeleitetem Sinn, anzugeben; dieſe Trias ſoll zur vorangegangenen ſich verhalten wie die Vielheit zur Einheit. In der dritten, dem Geiſte entſprechenden Dreiheit, erzeugt fortſchreitend die Einheit eine von

ihr umfaßte ideelle Vielheit, d. h. die Welt der intelligibelen Ideen, das αὐτοζῶον des Timäus. Im Rückgang auf die allen drei Triaden zu Grunde liegende Eintheilung wird je das erſte Glied derſelben als Vater, das zweite als Kraft, das dritte als Denken bezeichnet, um auch ſo wiederum ein Band zwiſchen ihnen unter ſich und zwiſchen ihnen und jener Grundeintheilung zu ſchlingen. Das intellektuel-intelligibile Gebiet, das der vervielfältigenden zeugenden Kraft, wird den Göttern eingeräumt und eine zwiefache Klaſſe derſelben unterſchieden, die intelligibele des überhimmliſchen Orts und die des Uranos: zu erſterer gehören die Urzahlen als Band zwiſchen der einheitlichen intelligibelen und der vielfachen intellektuellen Welt, mit den drei Gliedern des Eins, des Andren und des Seienden, aus denen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden konſtruirt und ſämmtliche Urzahlen von den intellektuellen, seeliſchen u. a. unterſchieden werden. Als zweite Trias folgt dann die der zuſammenhaltenden Götter (συνεκτικοί), d. h. das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte; — der zweiten die dritte Trias der vollendenden Götter (θεοὶ τελεσιουργοί). Noch verwickelter iſt die Konſtruktion der nach jamblichiſcher Siebenzahl geordneten intellektuellen Götterordnungen. Doch umfaſſen die ſieben Hebdomaden, welche Proklus herausklügelt, noch keineswegs die ganze Fülle göttlicher Weſen; ein guter Theil derſelben wird dem pſychiſen Gebiete vorbehalten, und in ihm finden denn auch die griechiſchen Götter, nachdem ſie theilweiſe ſchon in der intelligibelen Reihe aufgeführt waren, ihre gewiſſermaßen weltliche Stelle, wenngleich ſie noch immer als überweltliche Weſen im Unterſchiede von den innerweltlichen Theilgöttern und den mitten inne ſtehenden und beide Klaſſen verbindenden abgelöſten Göttern (ἀπόλυτοι θεοί) gefaßt werden. Auch für Unterkunft der Dämonen wird Sorge getragen.

Und was wird durch dieſes filagrammatiſche Netz von Begriffen gewonnen? ſie ſollen die drei großen Principien des plotiniſchen Weltalls durch Stufen der Vermittelungen mit einander verbinden, die zwiſchen ihnen befindlichen Klüfte ausfüllen, die unter allen verſchiedenen Stufen und Arten des Seins vorausge-

Digitized by Google

ſetzten Wechſelbeziehungen bezeichnen. Wer möchte einem ſolchen Beſtreben Achtung verweigern? Und doch muß man die darauf verwendete Geiſtesarbeit für eine unfruchtbare, ja verderbliche halten. Die Schwierigkeiten der Probleme, die noch Plotinus ſorgfältig erörtert hatte, werden verſchleiert, an die Stelle wirkender Urſachen und Weſenheiten treten todte Abſtraktionen, welche beſtimmt eine fortgehende Reihe zur Verbindung der drei Hauptſtufen des Seins zu bilden und die Wechſelbeziehungen unter ihnen zu bezeichnen, mit dem Scheine der Denknothwendigkeit und Realität durch myſtiſche Zahlenſpiele und durch willkürliche Zurückführung auf die bunte Götterwelt des Orients und vorzüglich Griechenlands bekleidet werden mußten. So entſtand ſtatt eines philoſophiſchen Lehrgebäudes ein phantaſtiſches Luftgebilde, deſſen verſchlungene Fäden die Neugierde reizen; und hat man ſich durch das Labyrinth deſſelben hindurchgefunden und die ſo häufig auf verſchiedenen Stufen wiederkehrenden gleichen Bezeichnungen und den Wechſel ihrer verſchiedenen Bedeutungen ſich gemerkt, ſo bedauert man mit Ueberdruß den übelberathenen Scharfſinn, der darauf verwendet worden iſt. Ohne auf die pſychologiſchen und ethiſchen Beſtandtheile des Gebäudes [304]) näher einzugehn, begnügen wir uns zu bemerken, daß das Uebermaß der Kühnheit der Konſtruktion in das demüthige Bekenntniß ſich auflöſt, der Menſch, deſſen Vermögen freier Selbſtbeſtimmung und der Mißbrauch deſſelben als Grund alles Uebels, ſo entſchieden hervorgehoben wird, vermöge doch nur durch fortgehende göttliche Beihülfe zur Wahrheit der Erkenntniſſe wie zu ſittlicher Wahlbeſtimmung zu gelangen, und jener Beihülfe nur durch religiöſe Uebungen, Weihen und theurgiſche Herabziehung der göttlichen Kräfte ins irdiſche Leben ſich verſichert zu halten. Freut man ſich ſeines an chriſtliche Lehre ſtreifenden Bekenntniſſes, daß der Glaube höher ſtehe als das Wiſſen, ſo überzeugt man ſich doch bald, wie fern dieſer ſein Glaube dem chriſtlichen ſtand.

7. Wenn Damascius den Verfall der atheniſchen Schule auf die Unfähigkeit der Nachfolger des Proklus, Marinus und Iſidorus, zu-

304) vgl. Simon II, 509 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 936 ff.

Digitized by Google

rückführt, ſo mag er den Antheil außer Acht gelaſſen haben, den Ueberdruß an ſolchen endloſen Grübeleien daran gehabt haben wird. Ein vierter Schüler des Proklus, der Arzt Aſklepiodotus, obgleich als Wunderthäter geſchildert, ſcheint der Naturbeobachtung ſich zugewendet zu haben [305]): ein fünfter, Ammonius, Hermias' Sohn, iſt uns als fleißiger Kommentator des ariſtoteliſchen Organons bekannt und einer der von ihm erhaltenen Kommentare über das Büchelchen von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας) von nicht unbedeutendem Werthe für uns [306]). Ein ſpäterer Nachfolger, der ſcharfe Kritiker ſeiner Vorgänger, Damascius, gegen 520 Vorſteher der Schule, ſchwankt zwiſchen den Anſchauungsweiſen des Jamblichus und des Proklus, hebt aber das Unzureichende aller Bezeichnungen nicht blos für das ſchlechthin unbedingte Princip, ſondern auch für die folgenden, und der Ableitungsweiſen der niederen aus den höheren, mit Klagen über die Beſchränktheit des Denkens wie der Sprache, auf das ſchärfſte hervor. Nur der Gedanke daß Alles das Eine und das Eine Alles ſei, ſcheint ihm zu genügen, d. h. die entſchiedenſte Identitätslehre. Schon die beiden erſten von der unbedingten Einheit den Weg zur Vielheit anbahnenden Principien bezeichnet er als Eins Alles und Alles Eins (ἓν πάντα und πάντα ἕν).

An Kritikloſigkeit und Miſchſucht ſteht er den vorher genannten Vorgängern nicht nach und wie mancherlei Neues auch die von ihm erhaltene Schrift enthält, nur mit größter Vorſicht iſt ſie zu benutzen. Als Kommentator ariſtoteliſcher Schriften kennen wir ihn durch wenig erhebliche Auszüge aus ſeinen Erklärungen zu Ariſtoteles' Büchern vom Himmel [307]). Nach dem vom Kaiſer Juſtinianus verordneten Schluß der Philoſophenſchule in Athen wendete er ſich mit Simplicius, Priscianus, Theodorus u. A. zum

305) Simon 584 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 953 ff.

306) vgl. m. wiederholt angef. Abhandlung (282 u. ſ. w.).

307) Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν ed. I. Kopp 1862. vgl. die (305) angeführten Werke. — ſ. Schol. 454—468.

König Choſroës von Perſien, von wo ſie nach erfolgtem Frieden des Königs mit dem römiſchen Reiche, enttäuſcht nach Griechenland zurückkehrten [308]). Vom Damascius erfahren wir nichts Weiteres. **Simplicius** hatte noch nach dem Tode des Damascius, mithin nach der Rückkehr aus Perſien, ſeinen Kommentar zur Phyſik des Ariſtoteles verfaßt, und nach dieſem den zu den Büchern von der Seele, wahrſcheinlich auch zum Epiktet; wo? erfahren wir nicht; doch wahrſcheinlich, daß der Reichthum der Quellen, die er in den Kommentaren zur Phyſik, zu den Büchern vom Himmel und zu den Kategorien benutzte, nur in Alexandria zu finden war; in Alexandria hatte er vermuthlich auch früher den Ammonius gehört, ſpäter den Damascius in Athen. Wir dürfen es wohl als eine providentielle Fügung betrachten, daß unmittelbar vor dem Untergang großer Bücherſchätze ein unermüdlich thätiger und gründlich gelehrter Mann wie Simplicius ſichs angelegen ſein ließ was irgend zur Erklärung der von ihm bearbeiteten ariſtoteliſchen Bücher dienen konnte, aus den ſchon damals ſeltenen Schriften der älteſten griechiſchen Philoſophen, aus den früheren peripatetiſchen Kommentaren des Andronikus Rhodius, Aſpaſius, Alexander Aphrodiſienſis bis zu Porphyrius und Damascius herab, aus den den zu erklärenden Schriften des Ariſtoteles gleichnamigen Büchern des Theophraſtus, Eudemus, Strato, aus älteren aſtronomiſchen Theorien und Ueberlieferungen u. ſ. f. auszuziehn und mitzutheilen. Kann auch Simplicius in der eignen Auslegung der Texte die neuplatoniſche Schule, der er angehört, nicht verläugnen, iſt er namentlich geneigt die ariſtoteliſche Kritik platoniſcher Lehren als Hinweiſung auf einen tieferen Sinn derſelben zu faſſen, um die Uebereinſtimmung der Theorien beider großen Philoſophen aufrecht zu halten: ſo zeichnet er ſich doch durch Unbefangenheit und kritiſchen, auch auf Prüfung der verſchiedenen Lesarten zurückgehenden Sinn vor den neuplatoniſchen Auslegern, nach der Zeit des Porphyrius, ſo viel wir davon kennen, ſehr entſchieden aus, gewährt unentbehrliche

---

308) ſ. **Kopp, praef. in Damasc.** und Zumpt über den Beſtand der philoſophiſchen Schulen in Athen S. 60 ff.

Digitized by Google

Hülfsmittel zum richtigen Verſtändniß der von ihm kommentirten Bücher des Ariſtoteles und läßt ſich oft, wo er fehlgreift, durch die von ihm angeführten Auslegungen Früherer kontroliren[309]). Sein gleichzeitiger chriſtlicher Nebenbuhler, **Johannes Philoponus**, der leidenſchaftliche Bekämpfer der ariſtoteliſchen und neuplatoniſchen Lehre von der Ewigkeit der Welt, ſteht ihm weit nach, außer etwa im Commentar zu den Büchern von der Seele. Und doch iſt auch er noch ehrenwerth im Vergleich mit den ärmlichen Kommentatoren der ſpäteren Zeit, die ihren Vorgängern nur das Unbedeutende ausgezogen, d. h. nur Sinn für das Triviale gehabt zu haben ſcheinen. Während das Chriſtenthum im lateiniſchen Mittelalter ein neues Licht der Forſchung nach und nach anzündete, verknöcherte es im griechiſchen Orient in lebloſem dogmatiſchen Formalismus, ohne bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem belebenden Hauch jener neuen Philoſophie im geringſten berührt zu werden; da endlich zieht dieſe, für freilich nur kurze Zeit, Griechen in ihre Kreiſe. Der einzige griechiſche Kommentator des Ariſtoteles, bei dem ich Berückſichtigung der Philoſophie des Mittelalters gefunden habe, gehört dem fünfzehnten Jahrhundert an. Selbſt ſchätzbare Sammelwerke, wie das frühere des Johannes Stobäus, das ſpätere, die Bibliothek des Patriarchen Photius, im neunten Jahrhundert, ſcheinen ſehr vereinzelt geblieben zu ſein.

So erliegt denn die griechiſche Philoſophie ſchon im ſechſten Jahrhundert, man kann nicht eigentlich behaupten der Altersſchwäche, eher möchte man ſagen, einem tödtlichen Paroxysmus; denn die Kühnheit mit der ſie in ihrem Jugendmuth an die Löſung der ſchwierigſten Probleme ſich gewagt hatte, hat ſie ſich auch in ihrem Alter bewahrt; will ſie ja die Richtungen der Bildung der ganzen damals bekannten Welt in ſich vereinigen. Und allerdings hatte der griechiſche Geiſt den Beruf durch Sprache und Literatur neue Lebenskeime im abſterbenden Orient zu wecken, aber je mehr die Koncentration und Selbſtändigkeit ſeiner Kraft abnahm jene ver-

309) vgl. m. Artikel über Simplicius in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology.

ſchiedenen Richtungen zu beherrſchen und durch beſeelende Einheit zu durchdringen, um ſo kühner erweiterte man die Kreiſe der beabſichtigten Weltphiloſophie. Plotinus war der einzige in dieſer letzten Periode der griechiſchen Philoſophie, welcher unter den Anſchauungsweiſen des Orients die mit dem griechiſchen Geiſte vereinbaren von den nicht damit vereinbaren zu unterſcheiden und jene mit der urſprünglich griechiſchen Anſchauungsweiſe zu verknüpfen wußte. Wie ſchmerzlich auch nach dieſem letzten Aufflammen des griechiſchen Geiſtes, ihn mit Verleugnung ſeiner urſprünglichen Klarheit, im trüben Dunſtkreiſe verworrener Vorſtellungen erlöſchen zu gehn, ſo wollen wir doch nicht vergeſſen daß nicht blos die Anfänge der neuplatoniſchen Schule den Sinn für Philoſophie in den chriſtlichen Vätern geweckt oder genährt haben, ſondern auch der Kampf gegen dieſelbe bis in ihre letzten Ausläufer, zu wiſſenſchaftlicher Faſſung und Verbindung der geoffenbarten Lehren veranlaſſen mußte, auch wenn die Vermiſchung mit neuplatoniſcher Anſchauungsweiſe die Reinheit derſelben hin und wieder trübte, wie namentlich in dem Dionyſius dem Areopagiten fälſchlich zugeſchriebenen Werke. Und doch war eben dieſes Werk von bedeutendem Einfluß auf den erſten Verſuch des Mittelalters, den des Skotus Erigena, ein philoſophiſches Lehrgebäude aufzuführen. Im Uebrigen wurden die Anfänge der Philoſophie des Mittelalters nur mittelbar, nicht unmittelbar, durch griechiſche Werke geweckt und geleitet; man konnte allein aus abgeleiteten lateiniſchen Quellen ſchöpfen. Von richtigem Sinn geleitet, fühlte man zunächſt das Bedürfniß ſtreng logiſcher Schule und wendete ſich mit Eifer den in lateiniſcher Ueberſetzung vorhandenen Büchern des ariſtoteliſchen Organons zu und den Erklärungen derſelben. In dieſer Beziehung iſt Anicius Manlius Severinus Boëthius, der vom Gothenkönig Theodorich zuerſt mit wichtigen Geſchäften betraute und demnächſt in Folge falſcher Anklage (526) hingerichtete Staatsmann, ein wahrer Wohlthäter des Mittelalters geworden. Durch ihn kamen gute Ueberſetzungen ſolcher Bücher und zweckmäßige Erklärungen derſelben auf das ſchon im Anbruch begriffene Mittelalter. Im Anſchluß an Porphyrius iſt es ihm zunächſt um rich-

Digitized by Google

tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discuſſionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Verſuche den ariſtoteliſchen Text platoniſch zu deuten, läßt er ſich ſelten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetiſchen Erklärer fleißig eingeſehn. Auch ſein zu eignem Troſt im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troſte der Philoſophie war wohl geeignet das Nachdenken über philoſophiſche Fragen zu wecken und durch ſeine, wenn auch nicht chriſtliche, doch dem chriſtlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Drangſale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geiſt des Buches ſprach ſo zum Herzen, daß man an der Chriſtlichkeit des Verfaſſers nicht zweifelte, die Spuren einer allerdings ſehr gemilderten neuplatoniſchen Anſchauungsweiſe überſah und den Tod des edlen Dulders als den eines chriſtlichen Märtyrers ſich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft iſt daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über chriſtliche Dogmen die ſeinige ſei, und ebenſo daß er ein rechtgläubiger Chriſt geweſen, ſo war er doch ſicherlich vom chriſtlichen Geiſte angehaucht und gehörte wahrſcheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatoniſcher Philoſophie zum Chriſtenthum begriffen waren[310]).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenngleich dürftige Kenntniß der alten Philoſophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geſchichte der Philoſophie jenes Zeitalters überlaſſen. Ebenſo übergehe ich den Nemeſius, wie wichtig auch ſein Buch von der Natur des Menſchen für Geſchichte der älteren Philoſophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur chriſtlichen Philoſophie an.

310) ſ. die gründliche Unterſuchung von Fr. Nitzſch, das Syſtem des Boethius und die ihm zugeſchriebenen theologiſchen Schriften. Berlin 1860.

Digitized by Google

Ausführungen.

Zum erſten Abſchnitt. S. 11—54.

Ein wie lückenhaftes, ärmliches und verſchrobenes Bild von den Lehrgebäuden des Plato und Ariſtoteles uns vorliegen würde, wenn wir es lediglich aus den Berichten und Anführungen zu ſchöpfen hätten, zeigt die Vergleichung derſelben mit den glücklicher Weiſe uns erhaltenen Urſchriften der beiden großen Philoſophen. Wird ſich's mit unſrer Kenntniß der Philoſophie der dritten Periode anders verhalten, die wir großen Theils aus abgeleiteten Quellen zu ſchöpfen haben? Allerdings lag ſie dem Verſtändniß der Berichterſtatter näher, eben weil ſie weniger eigenthümlich und weniger aus der Tiefe geſchöpft war. Doch iſt ſorgfältige Prüfung unſrer Quellen unerläßlich.

Wie Epikur in den kürzeren Abriſſen ſeiner Lehren verfahren ſei, erſehen wir aus den nur leider in ſehr verderbten Texten uns erhaltenen drei Briefen deſſelben und aus ſeinen noch kürzer zuſammengefaßten Lehrpunkten (*κυρίαι δόξαι*). Auf wiſſenſchaftliche Entwikkelung machen dieſe der Allgemeinverſtändlichkeit beſtimmten Schriftchen nicht Anſpruch. Aber ſehr bezeichnend für ſeinen Standpunkt und die Zeit, daß eine epagogiſche Hinleitung zu demſelben in ihnen durchaus fehlt. Wie ganz anders verfuhr Plato in ſeinen kleineren Dialogen und wahrſcheinlich auch Ariſtoteles in ſeinen populären Schriften. Doch ſehr möglich daß was wir hier vermiſſen, in andren Schriften, wie dem Protreptikos oder dem *Προγνωστικόν*, ſich fand. Auch ein Sympoſion wird von ihm angeführt[1]). Epikurs uns erhaltenen Abriſſe ſeiner Lehre ſind nur beſtimmt denen

1) Diog. L. X, 28.

die für das Studium der ausführlichen exakteren Schriften keine Muße hatten, eine Ueberſicht des Ganzen und die weſentlichſten oder allgemeinſten Lehren (ὁλοσχερέσταται δόξαι) zu gewähren, den Vorgerückteren aber zur Erinnerung an dieſelben und zur Einprägung derſelben zu dienen. Letztere werden daher ermahnt ſtets zu ihnen zurückzukehren, um durch Vergegenwärtigung der weſentlichſten und einfachen Elemente (ἁπλᾶ στοιχειώματα), die ſchwierigeren Probleme mit Leichtigkeit zu löſen[2]). Wie zum erhaltenen Abriß der Phyſik der von Diogenes nur gelegentlich angeführte größere (μεγάλη ἐπιτομή), oder die zwölf Elemente (δώδεκα στοιχειώσεις)[3]) ſich verhielten, vermögen wir nicht zu beſtimmen, gleichwie auch der größere Theil der dem Epikur zugeſchriebenen Bücher leere Titel für uns ſind. Es würde ungerecht ſein aus jenen auf uns gekommenen Abriſſen die ſchriftſtelleriſche Befähigung des Epikur beurtheilen zu wollen; doch zeugen auch ſie von Eingelebtheit in ſeine Lehrmeinungen und von Fertigkeit durch Zuſammenſtellung derſelben und durch einfachen leicht verſtändlichen Ausdruck, ohne allen Schmuck der Rede, Anerkennung für ſie in Anſpruch zu nehmen. Er vermeidet außer in dem meteorologiſchen Briefe, Polemik und Kritik, die bei der beabſichtigten Kürze der Darſtellung, Blicke auf andre annehmlichere Theorien leicht hätten veranlaſſen können; und auch in jenem Briefe deutet er auf andre Theorien nur hin, um ſeine Annahme, daß die zur Sprache kommenden Erſcheinungen in

2) Epic. ib. 35 ...ἵνα παρ' ἑκάστους τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν αὑτοῖς δύνωνται, . . καὶ τοὺς προβεβηκότας δ' ἱκανῶς ἐν τῇ τῶν ὅλων ἐπιβλέψει τῶν τύπων τῆς ὅλης πραγματείας τῶν κατεστοιχειωμένων δεῖ μνημονεύειν. vgl. 36 sq. 83 sq. Den Brief an Herodotus bezeichnet Epikur in dem an Pythokles gerichteten (85) als μικρὰ ἐπιτομή. — Pythokles hatte ſich gewünſcht περὶ τῶν μετεώρων σύντομον καὶ εὐπερίγραφον διαλογισμόν, ἵνα ῥᾳδίως μνημονεύῃ. ib. 84. Epikur ſchickt ihm das Verlangte: πολλοῖς καὶ ἄλλοις ἐσόμενα χρήσιμα τὰ διαλογίσματα ταῦτα, καὶ μάλιστα τοῖς νεωστὶ φυσιολογίας γνησίου γεγευμένοις καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις (85). — mit der Ermahnung den Inhalt ſich wohl einzuprägen.

3) Diog. 39. 73. — 44.

Digitized by Google

ſehr verſchiedener Weiſe ſich erklären ließen, zu befürworten. Wie zuverſichtlich dogmatiſch er auch in allem Uebrigen ſich ausſpricht, hier ſoll zur Abwehr aller Furcht erregenden Erklärungen die Möglichkeit geltend gemacht werden eine Mannichfaltigkeit der Gründe dafür aufzufinden, und eben darin die Meteorologie von der übrigen Phyſik und von der Ethik ſich unterſcheiden, daß ſie darauf verzichte den einigen Grund zu finden; ihn entdecken zu wollen heiße die Grenzen des dem Menſchen Erkennbaren überſteigen und mit den Erſcheinungen ſich in Widerſpruch ſetzen. Es reiche für den Zweck der Wiſſenſchaft, d. h. Unerſchütterlichkeit und feſtes Vertrauen zu erlangen, hin, Erklärungsgründe aufzufinden, denen keine Erſcheinungen widerſprächen, oder denen keine Ohnmöglichkeit des Sogeſchehns entgegenſtehe. Mit ſtolzer Geringſchätzung äußert er ſich daher über die Aſtronomie; denn auch die Erklärung der Himmelserſcheinungen theilt er der Meteorologie zu[4]). — Wie ſpäter in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts v. Chr. die Grund-

4) Epic. 85 *πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτ' αὐτοτελῶς, νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.* 86. In den *περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν . . πάντα . . μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν, ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει. ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. κτλ.* vgl. 87.—88 *τὸ μέντοι φάντασμ' ἑκάστου τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον, ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι.* Häufig wird daher angeführt: *οὐδὲν γὰρ τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ*, oder *οὐθὲν τῶν ἐναργημάτων διαφωνεῖ*, oder *οὐκ ἀδυνατοῦσι συντελεῖσθαι.* 94. *ἐὰν μή τις τὸν μοναχῆ τρόπον κατηγαπηκὼς τοὺς ἄλλους ὡς κενοὺς ἀποδοκιμάζῃ, οὐ τεθεωρηκὼς τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι καὶ τί ἀδύνατον, καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν.* vgl. 95. 96. 97. 98 *οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.* 113 *τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων κτλ.*

Digitized by Google

linien des epikureiſchen Syſtems in der Schule gefaßt und wie von ihren Gegnern widerlegt zu werden pflegten, ſehen wir bei Cicero. Mag er immerhin einige Bücher des Epikur, wie die Aphorismen, das Teſtament und ein Paar Briefchen, vielleicht auch den Kanon und das Buch vom glückſeligen Leben, ſelber geleſen, von andren in den Vorträgen der Epikureer Zeno und Phaedrus in Athen gehört haben: ein einigermaßen eindringliches Studium hat er den Schriften des Epikur nicht gewidmet, ſondern wahrſcheinlich ſich begnügt rhetoriſch zu reproduciren, was er von jenen ſeinen Führern[5]) vernommen oder geleſen hatte. Und auch dieſer Nachwuchs der Schule hat ſcharfe Auffaſſung der epikureiſchen Lehren ſchwerlich ſonderlich ſich angelegen ſein laſſen. Die Verwechſelung oder Annährung der epikureiſchen *πρόληψις* mit oder an angeborene Ideen[6]) hatte Cicero ſicherlich im Buche vom Kanon nicht geleſen, ſondern von den neuen Epikureern ſich angeeignet, welche wie kampfbereit auch gegen die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker, doch unwillkürlich in die Kreiſe der Eklektik hineingezogen, die ſcharf ausgeprägten Begriffe der ältern Epikureer, in ſchillernde, den andren Schulen eigenthümliche Worte und Vorſtellungsweiſen zu faſſen nach und nach ſich gewöhnt haben mögen. So hatten Epikureer auch ſchon in der Ethik zur Bewährung der Luſt als höchſten Gutes, über das unmittelbare Innewerden der Sinne hinaus, zu einem den Seelen eingeſenkten Vernunftbegriff ihre Zuflucht genommen[7]). Von den Göttern hatte

5) Cic. Nat. D. I, 21, 59. 33, 93. Fin. I, 5, 16 Cicero's Abhängigkeit von Phaedrus hat Kriſche, Forſchnngen S. 27 ff. S. 448 ff., nachgewieſen.

6) Cic. Nat. D. I, 16, 43 Solus enim vidit (Epicurus) primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura c. 17, 44 insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. vgl. c. 36, 100. Epicur. b. Diog. 123 begnügt ſich auf die *κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις* zu verweiſen.

7) Cic. de Fin. I, 9, 31 . . . animo etiam ac ratione intelligi posse . . . itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem ect.

Epikur ſelber geſagt daß ſie nur mit dem Geiſte geſchaut würden, ſchwerlich aber in dem Sinne, in welchem die ſpätere Schule von eingeborenen Ideen redete, vielmehr wohl nur zur Unterſcheidung von den unmittelbar wahrnehmbaren Sinnengegenſtänden. Demnächſt ſcheint er wiederum geſondert zu haben, je für ſich (*κατ' ἀριθμόν*) ſichtbare Götter von ſolchen, die nach Aehnlichkeit der Geſtalten aus dem ſtetigen Zufluß ähnlicher Idole, immer in menſchlicher Form, in unſrem Bewußtſein zuſammen träfen [8]). Cicero dagegen oder ſein Vormann läßt nicht nur das erſte Glied dieſer Eintheilung gänzlich außer Acht, ſondern läugnet es geradezu und führt die Göttererſcheinungen lediglich auf durch Aehnlichkeit und Uebergang aufgefaßte Bilder zurück, deren ja eine unendliche Menge vorhanden ſein und mit größter Freude von unſerm darauf gerichteten Geiſte ergriffen und erkannt werden müſſe, *welche* die ewige und glückſelige Natur ſei [9]). Die Wiederholung des Weſentlichſten dieſer Beſchreibung läßt die Vermuthung eines Verderbniſſes des Textes nicht zu. Liegt blos flüchtiges Leſen der epikureiſchen Worte, oder auch ein Verſuch zu Grunde, die Göttererſcheinungen noch beſtimmter von ſinnlichen Wahrnehmungen der Dinge (*στερέμνια*) zu entfernen und zu vergeiſtigen? Die weitere Beſchreibung, daß durch ſolche Bilder der Geiſt mit Freude erfüllt, die ewige und glückſelige Natur (der Götter) erkenne, mag ächt epikureiſch ſein,

---

8) Diog. 139 *ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς.* Aehnlich ſchon Demokrit Cic. N. D. I. 12, 29: tum imagines earumque circuitus in deorum numerum refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc. vgl. c. 43, 120.

9) Cic. N. D. I, 19, 50 docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem *στερέμνια* appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis; quum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos affluat. (Davis coni. et a deis affluat, Heindorf. et a d. ad nos affluat cet.) vgl. c. 37, 105.

Digitized by Google

wie unbegreiflich auch die Erſcheinung der Glückſeligkeit und Ewigkeit in den zuſtrömenden Bildern. Auch die höchſte Kraft der Unendlichkeit, heißt es weiter, iſt großer und fleißiger Betrachtung werth und führt nothwendig zu der Einſicht, die Natur ſei ſo daß Gleiches dem Gleichen entſpreche, — nach dem nur aus Cicero bekannten Satze des Epikur von der Iſonomie [10]). Von der Unendlichkeit der von den Göttern ausgehenden Bilder ſoll auf die unendliche Zahl der Götter ſelber geſchloſſen werden; aber wie von dieſer Unendlichkeit auf ihre Ewigkeit und Seligkeit? Es fehlt hier ein unentbehrlicher Mittelbegriff, mag Cicero oder Epikur ihn ausgelaſſen haben. Der ciceronianiſche Kotta berührt dieſen Schlußfehler in ſeiner Widerlegung der epikureiſchen Gotteslehre [11]), ohne jedoch gründlichere Kenntniß des epikureiſchen Lehrgebäudes als ſein Gegner zu zeigen; auch beruft er ſich nur auf den von Zeno empfangenen Unterricht und geſteht die Lehre von den Bildern nicht begriffen zu haben [12]). Der in Folge jener Iſonomie angenommene, nicht irgendwie abgeleitete Gegenſatz des Sterblichen und Unſterblichen wird von Cicero näher beſtimmt als der des Zerſtörenden und Erhaltenden, ſchwerlich ohne Gewährleiſtung der urſprünglich epikureiſchen Lehre, wie augenſcheinlich auch der von Kotta kurz hervorgehobene Widerſpruch [13]) zwiſchen erhaltenden und in gänzlichem ſeligen Nichtsthun beharrenden Göttern; nur Thätigkeit und Bewegung des Geiſtes wird ihnen zugeſtanden [14]). Doch um auf weitere Einzelheiten hier nicht einzugehn, — wie klar und glatt auch

---

10) Cic. N. D. I, 19, 50 Hanc isonomiam appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem. vgl. c. 39, 109. Bei Epikur findet ſich nichts davon; Schwartz hat ſie durch unhaltbare Erklärung in deſſen W. b. Diog. 58 hineingetragen, ſ. Schneider p. 73 sqq.

11) Cic. N. D. I, 38, 107. 39, 109. vgl. 24, 68.

12) Cic. N. D. I, 21, 59. — c. 38, 107 sq.

13) ib. c. 39, 108.

14) ib. 17, 45 Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in Deo. vgl. c. 37, 102 . . . ib. c. 18, 48. beatus esse sine virtute nemo potest vgl. c. 32, 89.

Digitized by Google

immer die ciceronianiſchen Umriſſe der epikureiſchen Götterlehre und der darauf bezüglichen Begriffe ſind: von aus der Quelle geſchöpfter Kenntniß und eindringlicher Kritik zeugen ſie nicht. Wohl unterrichtet iſt Cicero von dem Ideal eines vollkommenen, in ſich glückſeligen Lebens, welches Epikur in ſeinen Göttern verehrte, wenn auch kaum glaublich, daß er es aus den von ihm angeführten Büchern von der Heiligkeit und Pietät unmittelbar geſchöpft haben ſollte. Epikur verehrte die Götter als ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit ſtets ſich erfreuende Weſenheiten, und beginnt ſeinen ethiſchen Brief (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) mit der Mahnung, der Gottheit als dem unzerſtörbaren und ſelig lebenden Weſen, Nichts dieſen Eigenſchaften Fremdartiges beizulegen[15]). Sie iſt ihm das Ideal der Vollkommenheit, wie auch Cicero durchſcheinen läßt, deſſen weit ausgeſponnene Widerlegung der epikureiſchen Gotteslehre uns mehr als überflüſſig erſcheinen muß [16]).

Die Erörterung und Widerlegung der epikureiſchen Ethik wird durch eine kurze Ueberſicht der Hauptpunkte des ganzen Syſtems eingeleitet. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier nur allgemein bekannte Sätze deſſelben und die unmittelbar gegen Anerkennung derſelben ſich ergebenden Einwendungen zur Sprache kommen. Aber auch die Darſtellung der Ethik ſelber und die darauf bezüglichen Anführungen in der Kritik gehen über das was Cicero in den Vorträgen des Phädrus gehört haben mochte, ſchwerlich ſonderlich hinaus. Die Aphorismen des Epikur, der bekannte vor deſſen Tode geſchriebene Brief und das Teſtament deſſelben lagen ihm vor; ob auch das Buch vom glückſeligen Leben iſt noch zweifelhaft, und beſtimmte Entlehnungen aus dem in dem Briefe an Menoekeus enthaltenen Umriſſen der Ethik vermag ich gleichfalls nicht nachzuweiſen; freilich auch nicht eigentliche Mißverſtändniſſe der epikureiſchen Lehren, ſondern nur Mängel ſcharfer Auffaſſung derſelben und

15) Epic. 123. — Cic. N. D. I, 17, 45. nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, quum et aeterna esset et beatissima: habet enim venerationem iustam quicquid excellit.

16) Cic. N. D. I, 26, 74 sqq.

Digitized by Google

Uebergehung ſolcher, die man wohl hätte erwarten mögen. Die von Cicero getadelte Dreitheilung der Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige, weder natürliche noch nothwendige, iſt ſchon in jenem Briefe auf die zu Grunde liegende Zweitheilung, in natürliche und leere (inanes, *κεναί*) zurückgeführt worden, und von den nicht nothwendigen wird hinzugefügt, daß ſie theils der Unbeſchwertheit des Körpers, theils dem Wohlſein des Lebens ſelber zu dienen hätten, da alle Begehrungen und Verabſcheuungen auf Geſundheit des Körpers und Unerſchütterlichkeit der Seele zu beziehn ſeien. [17]) Schon daß das Streben naturgemäß auf Luſt gerichtet ſei, wird bei Cicero durch Beziehung auf die ausſchließlich ſinnliche Natur des Menſchen, bei Epikur beſtimmter durch Zurückführung auf die Empfindung (*πάθος*) befürwortet. [18]) Ebenſo von letzterem ſtatt der rhetoriſch gefaßten Behauptung, daß die ſchlechthin ſchmerzloſe Luſt die höchſte ſei, entſchiedener hervorgehoben daß wir der Luſt nur bedürften, wenn ihr Mangel Schmerz zur Folge habe. [19]) Auch die Nothwendigkeit der Weisheit oder Verſtändigkeit (*φρόνησις*) führt Epikur beſtimmter auf vergleichende Abmeſſung des Zuträglichen und Nachtheiligen zurück. [20])

---

17) Cic. de Fin. II, 9, 26 Epicur. 127 sq. vgl. 131.

18) Cic. ib. I, 9, 30 Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est: necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa indicari. Epic. 129 *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν* (al. l. *σύμφυτον*) *ἔγνωμεν . . . ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ τῇ φύσει ἔχειν οἰκείως, ἀγαθόν.*

19) Cic. ib. I, 11, 37 maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto. Epic. 128 *τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.*

20) Cic. I, 13, 43 sapientia est adhibenda, . . . quae certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem. Epic. 130 *τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.* 132 *νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος . . . φρόνησις.*

Digitized by Google

Aehnliche Mängel wiſſenſchaftlicher Schärfe ließen ſich auch ſonſt wohl noch anführen. Daß Cicero die ihm bekannten Aphorismen für ſeinen Zweck nicht hinreichend ausgebeutet habe, wird ſich ſpäter noch zeigen.

An Bekanntſchaft mit epikureiſchen Schriften ward er aller Wahrſcheinlichkeit nach von Plutarchus, Sextus Empirikus und Galenus übertroffen; doch finden wir bei ihnen nur vereinzelte, durch ihren kritiſchen Zweck herbeigeführte Angaben, eine wahrhaft wiſſenſchaftliche, ohne Zweifel aus den urſprünglichen Quellen geſchöpfte Darſtellung des Syſtems lediglich bei Lukretius, deſſen Lehrgedicht Cicero zwar rühmt, aber ſchwerlich mehr als angeleſen hat, mag auch ſein Bruder Quintus an der Herausgabe deſſelben nach dem Tode des Dichters Theil genommen haben [21]). Vergegenwärtigen wir uns daher dieſes Lehrgedicht im Grundriß, um zur Einſicht in die Gliederung des wichtigſten Theils des Lehrgebäudes und in die Art und Weiſe zu gelangen, in welcher der edle Römer ſich darin eingelebt hatte.

Lukretius [22]) hält ſich ſtreng an der Löſung der Aufgabe, die er ſich geſtellt hatte: Erkenntniß der Natur der Dinge ſoll alle Beſorgniſſe, alle Zweifel zerſtreuen, welche dem Bedürfniß eines in ſich befriedigten Lebensgenuſſes entgegen zu treten drohen. Er leitet weder ſein Werk durch Kanonik oder Logik ein, noch fügt er ihm als Abſchluß eine ausgeführte Ethik hinzu. Er geht daher auch nicht von der Beweisführung aus daß all unſer Wiſſen auf ſinnlicher Wahrnehmung oder Empfindung beruhe, wiewohl er es als Heiſchſatz vorausſetzt, ſondern behält was er von der Erkenntniß zu ſagen hat, dem betreffenden Abſchnitte der Phyſik, dem von den Bildern, deren wir durch die Sinne inne werden ſollen, bevor,

---

21) Cic. Ep. ad Quintum fr. II, 11. — S. d. Angaben darüber b. Lachmann II, 61 ff.

22) vgl. zum Folgengen J. Reisacker in ſeiner auch von Lachmann (Lucret. II, 15) mit gerechter Auszeichnung angeführten Diſſertation: Quaestiones Lucretianae, Bonnae 1847.

Digitized by Google

wenn er auch, hie und da vorgreifend, jener im Vorangegangenen erwähnen mußte. [23]) Und hatte auch Epikur in einem beſonderen Buche von der Kanonik gehandelt, ſo doch nicht minder, wie wir aus ſeinem Briefe an Herodotus und aus den Bruchſtücken des zweiten Buches ſeiner Phyſik erſehen, in der Lehre von den Sinnenbildern die unbedingte Wahrheit der Sinnenwahrnehmungen als ſolcher befürwortet. Aehnlich Lukretius, jedoch ohngleich ausführlicher und ohne Zweifel mit Benutzung der für uns verlorenen größeren Werke des Epikur, — zunächſt zur Beſeitigung der Zweifel, die man rückſichtlich der ſogenannten Sinnentäuſchungen gegen die Wahrhaftigkeit der ſinnlichen Wahrnehmungen geltend zu machen verſucht ſein könnte. Er beginnt die Nachweiſung daß Sinnentäuſchungen nicht in den Sinnen, ſondern in unſren Annahmen darüber wurzelten [24]), ſehr paſſend mit Hervorhebung der Unhaltbarkeit einer alles Wiſſen aufhebenden Skepſis [25]) und will dann zeigen, daß alle Vorſtellung von Wahrheit auf den Sinnen beruhe, ihre Wahrheit durch ſich ſelber ſich bewähre, und wären ſie unwahr, dann auch die von ihnen abhängige Vernunft und ihre Befehdung der Sinne unwahr ſein müßte. [26]) Auch können, fährt er fort, weder die verſchiedenen Sinne gegenſeitig ſich widerlegen, da jeder ſein beſonderes Gebiet der Wahrnehmungen habe, noch je einer ſich

---

23) I, 423 Sensus: cui nisi prima fides fundata valebit, Haut erit occultis de rebus quo referentes Confirmare animi quicquam ratione queamus. vgl. 699. IV, 480. 377 (oben Anm. 10. 13).

24) IV, 462 .. quoniam pars horum maxima fallit Propter opinatus animi, quos addimus ipsi, Pro visis ut sint quae non sunt sensibu' visa. Bei Epikur *τὸ προσδοξάμενον*, welches auf die *κίνησις ἐν ἡμῖν* zurückgeführt wird (ob. Anm. 12), *φαντασία καὶ δόξα* vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 203—216. VIII, 63 sqq. 185. Cic. Acad. II, 25 Timagoras Epicureus negat sibi unquam, quum oculum torsisset, duas ex lucerna flammulas esse visas; opinionis enim esse mendacium, non oculorum.

25) Lucr. IV, 473 unde sciat quid sit scire et nescire vicissim. vgl. Sext. E. adv. Math. VIII, 337, 335a und ob. Anm. 11.

26) IV, 478 Nam maiore fide debet reperirier illud, Sponte sua veris quod possit vincere falsa. ib. 502. 518 sq. 487 (ob. Anm. 10).

Digitized by Google

ſelber [27]); und ſei auch die Vernunft nicht durchgängig im Stande den Grund der (ſogenannten) Sinnentäuſchungen völlig nachzuweiſen, ſo dürfe doch nicht das Vertrauen zu den Sinnen geopfert werden, worauf unſer Leben und Heil beruhe. [28]) Man kann in dieſer Argumentation die Hauptmomente nicht verkennen, wie Diogenes ſie aus verſchiedenen Stellen mit den eignen Worten des Epikurus zuſammenſtellt [29]): die Wahrnehmung ſei ohne Selbſtthätigkeit (ἄλογος ob. Anm. 12) uns ſo angethan daß wir ſie in ihrer jedesmaligen Beſtimmtheit, ohne ſie ändern zu können, anerkennen müßten; ſie könne weder durch Wahrnehmungen andrer noch auch deſſelben Sinnes, und eben ſo wenig durch Vernunftgründe widerlegt werden. Nur wird bei Epikur der Grund der Täuſchung auf die über die Wahrnehmung hinausſchießende Bewegung des Subjectes und die daraus hervorgehende Meinung beſtimmter zurückgeführt (ob. Anm. 10—12), und hinzugefügt, daß der Beſtand der Nachempfindungen (ἐπαισθήματα ob. Anm. 10) oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Thätigkeiten, wie des Sehens, Hörens, Schmerzempfindens, die Wahrheit der Wahrnehmungen gewährleiſte; ohne daß jedoch in die Erklärung der Sinnentäuſchungen und der verſchiedenen Arten der Sinnenwahrnehmungen in jenen Stellen näher eingegangen würde. Aber nicht

27) ib. 487 nam seorsum cuique potestas Divisast, sua vis cuiquest. 495 Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese, Aequa fides quoniam debebit semper haberi. Epicur. b. Diog. 31 οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς οὐθ' ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν, οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὐθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὴν λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται. vgl. ib. 147 εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον, . . . (συνταράξεις) πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίᾳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς.

28) IV, 503 . . violare fidem primam et convellere tota Fundamenta, quibus nitatur vita salusque cet.

29) Epic. (27) vgl. ob. Anm. 10 ff.

nur die weitere Entwickelung der Lehre von den Vorſtellunge n, ſondern auch was Epikur im Einklang mit ſeiner Theorie, ſo ausdrücklich hervorhebt, hat Lukretius außer Acht gelaſſen: daß die der erſten Auffaſſung angehörige, keiner Beweisführung (*ἀπόδειξις*) bedürftige Bedeutung der Worte allem Geſuchten, Bezweifelten und Geglaubten zur Grundlage dienen müſſe, ſelbſt wenn man irgend ein andres Kriterium als das der Sinne annehmen wolle. Auch die in uns ſich findenden Affekte ſollen wir feſthalten, um Bezeichnung für das die Beſtätigung Erwartende und Ungewiſſe zu gewinnen.[30])

Nach Epikurs Vorgang beginnt Lukretius mit der Nachweiweiſung, daß Nichts aus Nichts, d. h. Nichts ohne zu Grunde liegenden wirkenden Stoff, nach göttlicher Willkür (*divino numine*), werden könne. Der nächſte dafür geltend gemachte Grund, weil ſonſt Alles aus Allem werden könnte, war in Epikurs Briefe bereits angedeutet worden, die Veranſchaulichung durch Thatſachen der Erfahrung und durch Hervorhebung der Verwirrung, die in der Natur der Dinge entſtehen würde, wenn nicht den entſtehenden Dingen ein verborgenes Vermögen (*secreta facultas*) und Bedingungen der Zeit und des Orts, der beſonderen Beſtimmtheit der Organiſation und der Kultur, zu Grunde lägen, — gehört wahrſcheinlich großen Theils dem Dichter an. Daß, das Werden aus Nichts angenommen, alle Dinge untergegangen ſein würden, da dann das Seiende, Unvergängliche fehlen würde, worin ſie ſich auflöſten und woraus ſie wiederum hervorgingen, hatte er wohl nur weiter auszuführen (I, 149—264). Epikur folgert unmittelbar daraus, daß das All immer ſo ſei, wie es jetzt iſt und immer ſo ſein werde, ohne Verminderung und Vermehrung.[31]) Sind alſo ewige Ur-

30) ob. Anm. 14 vgl. Diog. 33 Epic. ib. 37 (ob. Anm. 14). 38 *ἀνάγκη γὰρ . . . βλέπεσθαι* (ib.), . . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὅτι δήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.*

31) Lucr. I, 215 sqq. — Epic. 39 *καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφα-*

Digitized by Google

ſprünge der Dinge vorauszuſetzen und muß zugegeben werden, daß ſie nicht ſinnlich wahrnehmbar ſeien, ſo hatte eine Theorie die alle Wahrheit auf ſinnliche Wahrnehmung zurückführte, das Daſein manches nicht Sichtbaren nachzuweiſen, oder vielmehr daß Manches deſſen wir durch andre Sinne inne werden, dem Auge unerreichbar bleibe. Solches wird als *caeca corpora* (v. 295) bezeichnet, deren Wirkung wir dennoch als einer körperlichen gewahrten, da unſre Sinne berührt würden und nur der Körper berühren und berührt werden könne (302 ff. 443). Die Wirkungen des Windes, der Gerüchte, der Wärme und Kälte, das Trocknen der Kleider, allmählige Abnahme der Ringe, der Pflugſchaar u. ſ. w., ſo wie die allmählige Zunahme der Körper, werden dafür angeführt (v. 265—328). Wie aber verhält ſichs mit dem all und jeder ſinnlichen Wahrnehmung ſich entziehenden leeren Raume? Ohne Vorausſetzung deſſelben wäre keine Bewegung, kein Werden denkbar (v. 344), und auch in dem Durchſickern des Waſſers durch feſte Körper (*solida*), im Ernährungsproceſſe der Thiere und Pflanzen, in der Verbreitung der Stimme, der Wärme und Kälte, in der Verſchiedenheit des Gewichtes bei Körpern von gleichem Umfange, iſt er nachweislich (v. 329—369). Gleichwie Epikur [32]) ſieht Lukretius ein, das über alles ſinnlich Wahrnehmbare Hinausgehen und die Wirklichkeit des leeren Raumes als Bedingung der Welt des ſinnlich Wahrnehmbaren nachweiſen zu müſſen. Wie weit er die Durchführung im Einzelnen bei jenem ſchon vorfand, läßt ſich zwar nicht beſtimmen, doch wahrſcheinlich daß die Kritik der peripatetiſchen Erklärung der Bewegung aus gegenſeitigem Zurückweichen der Körper, bei demſelben nicht fehlte (v. 370—397). Auch daß Lukretius dem Memmius ſelbeigene weitere Ausführung der Beweisgründe für das Daſein des Leeren

---

νιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντ' ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστί, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. vgl. 73. 74. Plut. adv. Col. c. 13. und ob. Anm. 23.

32) ob. Anm. 17 u. 26. vgl. Epic. 67.

überläßt (v. 400. 411), möchte auf Uebergehung ſolcher deuten, die er bei Epikur vorgefunden hatte.

Wenn alſo Alles aus Körper und Leerem beſteht und ein Drittes gar nicht denkbar iſt (v. 420—448)[33]), ſo muß doch was dieſen beiden Grundwurzeln des Daſeins nothwendig anhängt, von Dem was aus ihnen ſich ergibt (*eventa*) unterſchieden werden[34]); erſteres iſt untrennbar mit ihnen verbunden, wie Schwere mit dem Steine, Wärme mit dem Feuer, Flüſſigkeit mit dem Waſſer; letzteres läßt unbeſchadet Deſſen dem es anhängt, von ihm ſich ſondern, und Dem gehört namentlich die Zeit an. Die Zeit iſt nicht an ſich, ſondern aus den Dingen ſelber folgert der Sinn was vergangen, was bevorſtehend iſt. Sie wird an ſich, geſondert von der Bewegung und Ruhe der Dinge, empfunden, und wenn wir von vergangenen Ereigniſſen ſagen, ſie ſind, ſo hat dieſe, die ſelber nur Akcidentien (*eventa*) waren, die unwiederbringliche Vergangenheit bereits hinweggeführt, und etwas Andres iſt an ſich, etwas Andres was an ihnen ſich ereignet hat;[35]) erſteres der Stoff und der

33) vgl. ob. Anm. 22—37 Plut. adv. Col. c. 13 *ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν (ὁ Ἐπίκ.) τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν, ὡς μιᾶς οὔσης, εἰς δύο πεποίηται τὴν διαίρεσιν κτλ.*

34) Auch Epikur b. Diog. 40 hebt ausdrücklich hervor, daß bei der Behauptung, Nichts ſei außer den Körpern und dem Leeren denkbar, die Körper als *ὅλαι φύσεις*, nicht als *συμπτώματα* oder *συμβεβηκότα* zu faſſen ſeien, wenngleich die obige Unterſcheidung erſt ſpäter folgt; ſiehe oben Anm. 38.

35) I, 469 sqq. namque aliud per se est (Lachm.) aliud regionibus ipsis Eventum dici poterit quodcunque erit actum. — namque aliud saeclis (Bernays). Lachmann's Verbeſſerung möchte dem Vorangegangenen (v. 459. 462. 466) genauer ſich anſchließen. Der Dichter ſcheint hier den Ausdruck für die Zeit: *σύμπτωμά τισι συμβεβηκός* (ob. Anm. 38) veranſchaulichen zu wollen. Epic. 72 (ib.) . . . *ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον . . . μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον.* 73 *καὶ γὰρ τοῦτ' οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ . . . ἰδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καθ' ὃ χρόνον ὀνομάζομεν.* vgl. die ausführliche Erörterung des Demetrius b. Sext. E. X, 219.

Raum; denn auch die Ereigniſſe ſind nicht an ſich wie die Körper und das Leere (v. 417—482). Allen Akcidentien aber liegen die Urſprünge der Dinge (*primordia*) und was aus ihnen zuſammengeſetzt iſt, zu Grunde[36]). Da fragt ſich denn was dieſe Urſprünge der Dinge ſeien? ſollen ſie unzerſtörbar ſein (wie im Vorangegangenen ſich bereits ergeben hatte), ſo können ſie mit den (ſinnlich wahrnehmbaren) Körpern nicht zuſammenfallen, die nicht völlig undurchdringlich und nicht unveränderlich ſind, vielmehr müſſen ſie frei von allem leeren Raum ſein, d. h. beides, ſie und der Raum rein je für ſich beſtehen ([33]), und der Raum von jenen zuſammengehalten werden, jene eben darum durch keine äußere Kraft oder anderweitig auflösbar ſein. Würden ja auch, gäbe es nicht einen ewigen Stoff, die Dinge ins Nichts aufgelöſt und aus ihm wiedergeboren werden, und da Alles ſchneller aufgelöſt als wiederhergeſtellt wird, ſo müßte längſt der zu der zeitweiſen Erneuerung der Körper erforderliche Stoff untergegangen ſein, — nicht wie jetzt durch Zumiſchung des Leeren, in Waſſer, Luft und Dämpfe aufgelockert werden können; und wenn die Urſprünge der Dinge urſprünglich weich wären, ſo könnten die harten Kieſel und Eiſen nicht entſtehen (v. 483—583. vgl. 595 ff.). Auch ſetzen die allem Daſein durch die Natur geſetzten Grenzen und die unveränderliche Beſtimmtheit deſſelben, Unveränderlichkeit eines zu Grunde liegenden Stoffes voraus (v. 584—598). Auf die Weiſe kommt Lukretius nur mit weiter ausgeführten Gründen, auf die Beweisführung zurück, daß die Beſtimmtheit der Dinge und die Ordnung ihrer Abfolge, die Möglichkeit eines Werdens aus Nichts ausſchließen (v. 552 sqq.). Aber die letzten, kleinſten und nicht mehr ſichtbaren Beſtandtheile der Körper müſſen auch von undurchdringlicher Einfachheit (*solida simplicitate*) ſein, [37]) aus kleinſten Theilen (urſprünglich) zuſam-

---

36) v. 484 concilio quae constant principiorum. v. 546 materiae concilium — *συγκρίσεις*, ob. Anm. 34.

37) Ueber die verſchiedenen Bezeichnungen der Urkörperchen: *ἄτομα ἄτομοι, σώματα, (κατ' ἐξοχήν), πλήρη, μεστά, ναστά, στερεὰ καὶ σκληρά, πρῶτα σώματα, πρῶτα μεγέθη, πανσπερμία, ἡ τῶν ὄντων ὕλη, μονάδες*, genitalia semina rerum, ſ. Gassendi in Diog. L. p. 70, 29.

Digitized by Google

mengedrängt, nicht durch Zuſammentreffen geeinigt, ſo daß ſie nicht getrennt oder vermindert werden können; und gäbe es nichts Letztes, ſo müßten auch die kleinſten Körper ins Unendliche wiederum aus Theilen beſtehen und damit die Herſtellungen der Dinge aus ihnen aufgehoben werden (v. 599—634) [38]).

Damit wird denn zur Kritik ſolcher Annahmen übergeleitet, die gleichfalls Ewigkeit des Stoffes aber nicht als untheilbare Körperchen vorausſetzten. Unter denen welche urſprüngliche Einheit des Urſtoffs annahmen, richtet Lukretius zunächſt und vorzüglich ſein Augenmerk auf ſolche, die wie Heraklit, nach der gewöhnlichen Annahme, denſelben als Feuer faßten. Wie läßt ſich aber aus ihm, ohne Verluſt ſeiner urſprünglichen Natur, [39]) durch Verdichtung und Verflüchtigung die Mannichfaltigkeit der Dinge ableiten? zumal wenn man das Leere leugnet, deſſen nothwendige Vorausſetzung auch gegen Empedokles und Anaxagoras, und hier, in Beziehung auf die vorauszuſetzenden Poren, geltend gemacht wird. [40]) Will man dann in anderer Weiſe die Dinge aus ihm ableiten, ſo muß man einen ſtetigen Uebergang vom Sein zum Nichtſein und umgekehrt annehmen, ſtatt anzuerkennen daß den Veränderungen der Dinge Wechſel der Bewegung, der Ordnung und Lage unveränderlicher Körperchen zu Grunde liegen müſſe. Oder will man — und hier trifft der Dichter den wahren Sinn der heraklitiſchen Lehre — Nichts außer

38) ob. Anm. 30. vgl. Lucr. V, 351 sqq. — Epikur 41 begnügt ſich hervorzuheben: *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* v. 43 *εἰ μὴ μέλλει τις καὶ τοῖς μεγέθεσι ἁπλῶς εἰς ἄπειρον αὐτὰς ἐκβάλλειν.* Auf Vorausſetzung nur nicht trennbarer Theile ſcheint auch bei Epikur die verderbte Stelle § 58 zu deuten: . . . *ταύτῃ τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεχρῆσθαι.* 59 *μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται· ἐπείπερ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον μακρὸν ἐκβάλλοντες.*

39) I, 670 Nam quodcunque suis mutatum finibus exit, Continuo hoc mors est illius quod fuit ante. vgl. v. 792.

40) I, 657. 741 sqq. 852.—655. vgl. Reisacker p. 48.

Digitized by Google

dem Feuer als wahrhaft ſeiend anerkennen, ſo verleugnet man die Wahrheit der ſinnlichen Wahrnehmung, indem man ſie doch in Bezug auf das Feuer gelten läßt (v. 635—704). Damit iſt denn zugleich die Annahme ſolcher widerlegt, die Luft oder Waſſer, oder Luft und Feuer, oder Erde und Waſſer für die Urſprünge der Dinge hielten, oder auch die Vierheit der Elemente (v. 707—715). Doch geht der Dichter in eine ausführlichere Prüfung der Lehre von den vier Elementen ein; ſie gehört ja dem von ihm als ſein Vorbild gefeierten Empedokles.[41]) Auch gegen ihn macht er, wie geſagt, geltend die Verleugnung des leeren Raumes, gleichwie die Vorausſetzung unendlicher Theilbarkeit; dann die Annahme weicher, der Auflöſung in's Nichts ausgeſetzter Urweſen, die unter den vier Elementen ſtattfindenden einander feindlichen Gegenſätze, den wechſelnden Uebergang dieſer in die Dinge und den Rückgang der Dinge in die Elemente, ſo daß mit gleichem Rechte die Dinge wie die Elemente für das Urſprüngliche gelten könnten (und hier (v. 782—802) ſcheint Lukretius zunächſt die ſtoiſche Faſſung der Lehre von den Elementen zu berückſichtigen). Oder ſollen die Elemente unverändert ſich erhalten, ſo entſtehen nur Miſchungen derſelben, nicht Dinge mit ihrer je beſonderen Beſtimmtheit (v. 716—781). Nichts deſto weniger bedient auch Lukretius ſich der Annahme von Elementen als Mittelſtufen des Daſeins (I, 250 sqq.). Beruft man ſich auf den ſteten Uebergang von Feuer in Luft, Luft in Waſſer u. ſ. w., ſo muß man doch ein unveränderlich zu Grunde liegendes, d. h. ein Solches anerkennen welches ohne Wechſel der Qualität, Feuer erzeuge und mit Veränderung der Ordnung und Bewegung Luft und ſo fort, ſoll nicht ein Werden aus Nichts zugegeben werden. Dieſes zu beſeitigen und um zu begreifen, wie die Dinge nur begünſtigt von Regen und Sonnenwärme, aus der Erde in die Lüfte hinaufwachſen, und wie wir zu unſerer Erhaltung der trocknen und feuchten Nahrung bedürfen, müſſen wir vorausſetzen

41) Wie weit Lukretius im Ausdruck und in einzelnen Anſichten dem Empedokles oder auch dem Euripides ſich angeſchloſſen habe, unterſucht nach dem Vorgange Andrer, Reisacker a. a. O. p. 43 sqq. vgl. die oben S. 32, 51. angef. Abhandlung deſſelben Verf.

Digitized by Google

daß in den Dingen vielerlei einander durch keine Gegenſätze ſtörende Samen und zwar in mancherlei Weiſe gemiſcht ſeien, um ſo nach Verſchiedenheit der Lage und Bewegung und Miſchung, Himmel und Erde, Flüſſe, Sonne, Früchte, Geſträuch und Thiere erzeugen zu können (v. 803—829). Eine unendliche Mannichfaltigkeit der Urſamen hatte ja ſchon Anaxagoras vorausgeſetzt; zu ihm wendet ſich daher der Dichter zunächſt; und auch Epikur hatte, wie wir hören, dieſen und den Archelaus vorzugsweiſe berückſichtigt [42]). Auch Anaxagoras, gleichwie die früheren, trifft der Vorwurf, die Nothwendigkeit des Leeren nicht anerkannt und unendliche Theilbarkeit des Stoffes angenommen zu haben; ihn ins beſondere, für Urweſen zu halten was von gleicher Natur mit den vergänglichen Beſchaffenheiten der Dinge, [43]) ſo daß Werden und Vergehen aus und in Nichts nicht ausgeſchloſſen werde. Dann, daß Alles aus den mancherlei fremdartigen Beſtandtheilen beſtehen müßte, woraus die Dinge, welche aus ihnen abgeleitet oder durch ſie genährt werden ſollen, und daß die Aushülfe, in Jeglichem ſei Alles verborgen [44]) und es gelange nur Das zur Erſcheinung was überwiege in der Miſchung oder auf die Oberfläche trete, — durch die Erfahrung nicht beſtätigt werde, vielmehr dieſe auf viele verſchiedenartige, in den Dingen verborgene Samen gemeinſamer Beſchaffenheit hinweiſe (v. 830—920) [45]).

---

42) I, 778 At primordia gignundis in robu' necessest Naturam clandestinam caecamque adhibere; Emineat ne quid, quod contra pugnet et obstet Quo minus esse queat proprie quodcumque creatur. Nach Galen de foet. format. c. 17 lehrten die Epikureer: *τὴν ἀκολουθίαν τῆς κινήσεως γίνεσθαι τεχνικήν, ὑπό τινος οὐσίας ἀλόγου.* — vgl. Diog. X, 12. Plut. Plac. V, 19 — Reisacker l. l. p. 39 sq. Spuren von Polemik des Epikurus und des Hermarchus gegen die empedokleiſchen Lehren hebt derſelbe Verf. ib. p. 46 hervor. vgl. Anm. 45.

43) I, 847 Adde quod inbecilla nimis primordia fingit; Si primordia sunt, simili quae praedita constant Natura atque ipsae res sunt, aequeque laborant Et pereunt ect.

44) I, 875 Linquitur hic quaedam latitandi copia tenuis, cet. vgl. 778 (42).

45) I, 895 Verum semina multimodis inmixta latere Multarum

Man ſieht wie allen Einwendungen, die der Dichter gegen die Annahme eines einigen oder einer Mehrheit oder einer unendlichen Menge qualitativ beſtimmter Urſtoffe erhebt, die Vorausſetzung zu Grunde liegt, alle Qualitäten ſeien geworden, das Urſprüngliche nur eine unendliche Mannichfaltigkeit qualitätsloſer, der Form nach verſchiedener unzerſtörbarer Stofftheilchen. Wie weit er die auf dieſes Ergebniß hinzuleiten beſtimmte Kritik in den gröſſeren Werken des Epikur bereits vorgefunden, vermögen wir nicht zu beſtimmen, doch wahrſcheinlich daß weder ſie dort gefehlt [46]), noch daß Lukretius auf bloße Wiedergabe derſelben ſich beſchränkt habe. Wie hätte erſterer ohne Kritik und Polemik ſeine 37 Bücher der Phyſik füllen können? und daß er kampfbereit war, wiſſen wir auch anderweitig; ſo war es auch ſein Schüler Kolotes, wie wir aus Plutarchs Buche erſehn, und ſo blieb es die ſpätere Schule; Vellejus bei Cicero ſtellt ſeinem Abriß der epikureiſchen Lehre eine ausführliche Kritik der Annahmen der älteren Phyſiologen und Sokratiker bis zu den Stoikern herab voran und ähnlich verfuhren Andre [47]). Wie ſollte aber Lukretius mindeſtens nicht auf das von ihm vielbewunderte Lehrgedicht des Empedokles nach eigner Anſicht zurückgegangen ſein? Er hat vielmehr nachweislich mannichfach, und mehr als im Ausdruck, ſich ihm angeſchloſſen ([41]). Daß er in der Kritik auf die ältere griechiſche Phyſik ſich beſchränkte, die ſtoiſche Lehre nur gelegentlich, rückſichtlich der ihm mit jener gemeinſamen Anſicht vom Uebergang der Elemente in ein-

---

rerum in rebus communia debent. Von den Erſcheinungen hergenommene Gegengründe werden v. 897—920 beſeitigt. Auch Epikur erinnert gegen Anaxagoras bei Diog. 74 *οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου (δεῖ νομίζειν)· οὐδὲ γὰρ ἀποδείξειεν οὐδείς, ὡς ἐν μὲν τῷ τοιούτῳ κόσμῳ ἐμπεριελήφθη τὰ τοιαῦτα σπέρματα, ἐξ ὧν ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τὰ θεωρούμενα συνίσταται, ἐν δὲ τῷ τοιούτῳ οὐκ ἂν ἐδυνήθη καὶ ἐντραφῆναι. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γῆς νομιστέον.*

46) Die Behauptung des Stoikers bei Cic. N. D. II, 29, 73 *vestra solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita contemnitis,* iſt natürlich nicht wörtlich zu nehmen.

47) Cic. Nat. Deor. I. 8 sqq. vgl. c. 33, 93. c. 34, 94.

ander, und der platoniſch-ariſtoteliſchen faſt gar nicht erwähnt, iſt bei ſeinem ausſchließlich auf Phyſik gerichteten Zwecke begreiflich; ſollte Kritik der Mühe lohnen und zu der eignen Theorie der Epikureer hinüberleiten, ſo mußte ſie auf der auch von den Gegnern anerkannten Ueberzeugung fußen können, daß unſre Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhe. Vellejus freilich konnte, ſeinem beſonderen Zwecke nach, auch Plato, Ariſtoteles und die Stoiker nicht außer Acht laſſen; und ſo andre Epikureer vor ihm.

Nach dem kritiſchen Abſchnitte hätte man ſofortige poſitive Ableitung der Erſcheinungen aus den verſchiedenen Formen, Lagen und Bewegungen der Atome erwarten mögen; ſtatt deſſen folgt, eingeleitet durch Ermunterung zur Löſung der ſchwierigen aber Befreiung von den Banden des Aberglaubens verheißenden Aufgabe, zunächſt, gleichwie auch ſchon vorläufig im Abriß des Epikur (31), eine durch das Vorangegangene nicht vorbereitete Beweisführung für die Unendlichkeit der Welt und des leeren Raumes. Giebt es ja freilich auch Nichts außer dem All, was in daſſelbe eindringen und Veränderungen bewirken könnte.[48]) Es wird mit Berufung auf die vorausgeſetzte beſtändige gleichſchnelle[49]) Bewegung ſchlechthin undurchdringlicher Körper (im leeren Raume), wie die Schnelligkeit des Sonnenlichts (v. 952 sqq. vgl. IV, 183 sqq.), ſie befürwortet und Epikur ſie lehrt[50]), die Nothwendigkeit hervorgehoben den letzten Grenzen (*extremum*, *πέρας*) immer wiederum ein Begrenzendes vorauszuſetzen und durch das Bild eines von den Grenzen abgeſchoſſenen Wurfgeſchoſſes veranſchaulicht, welches entweder ins Unendliche[51]) fortgehn oder durch andre

48) Epic. b. Diog. 39. (31) *οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβάλλει· παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο.* vgl. Euseb. Er. Pr. I, 8.

49) Diog. 43 *ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι κτλ.* vgl. 45. 61. (ob. Anm. 35. 36.).

50) Epic. 43 *κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι.* 44 *ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰτίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ.* Vgl. Democrit. b. Cic. Fin. I, 6.

51) Worin, wie Epikur hinzufügt, weder eine Oben noch Unten, b.

Grenzen aufgehalten werden müſſe. Ferner, daß Begrenzung vorausgeſetzt, Alles durch ſeine Schwere zu der äußerſten Grenze (*ad imum*) getrieben, in ſteter Ruhe verharren müßte. Bedenken wir aber wie die Berge durch die Luft und die Luft durch die Berge, das Meer durch das Land und umgekehrt begrenzt werden und doch keine letzte Grenze ſich findet [52]), ſo ſehen wir die Löſung der Schwierigkeit darin, daß Körper und Leeres, beides unendlich, gegenſeitig ſich begrenzen. Wie wäre auch Unendlichkeit des leeren Raumes ohne Unendlichkeit des Stoffes, wie die Stoa ſie angenommen hatte, denkbar, da dieſer ſonſt, umhergetrieben in jenem, nimmer einen Augenblick zur Ruhe gelangen, oder vielmehr nimmer irgend ein Ding (eine Complexion von Atomen) hätte hervorbringen können. Die entgegengeſetzte von Epikur erwähnte Annahme einer unendlichen Maſſe des Stoffes und eines endlichen Leeren, konnte Lukretius ganz wohl unberückſichtigt laſſen. Aber nicht an einen die Atome [53]) nach Abſicht ordnenden Geiſt [54]), ſondern auf vielfach mißlungene und endlich gelungene Einigungen der Atome zu haltbaren Bildungen, müſſen die Dinge und Weſen zurückgeführt werden, und dazu bedurfte es unendlich vieler Atome, damit die zeitweiſe von Verbindungen befreiten immer wiederum die Welt des Werdens ergänzten ([55]). Und eben die Unendlichkeit der Natur ſoll frei von der Macht ſtolzer Herrn, Alles aus und durch ſich ſelber wirken. Zum Schluß wird die Annahme, alles Schwere bewege ſich zur Erde als den Mittelpunkt der Welt, und das Leichte er-

---

Diog. 60 *καὶ μὴν κατὰ τοῦ ἀπείρου ὡς μὲν ἀνωτάτω ἢ κατωτάτω οὐ δεῖ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω . . . . ὥστ' ἐστὶ μίαν λαβεῖν φορὰν τὴν ἄνω νοουμένην εἰς ἄπειρον καὶ μίαν τὴν κάτω . . . . ἡ γὰρ ὅλη φορὰ οὐδὲν ἧττον ἑκατέρα ἑκατέρᾳ ἀντικειμένη ἐπ' ἄπειρεν νοεῖται.*

52) Epic. b. Diog. 41 *τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται.* vgl. ib. 42 Cic. de Divin. II, 50.

53) Epic. 42 *ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (αἱ ἄτομοι)*, fügt Epikur hinzu, vgl. unten Anm. 63—64.

54) Lucr. I, 1021. vgl. II, 1090 Quae bene cognita si teneas, natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis, Ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers. vgl. v. 168. 1021 sqq. und 529 sqq. Cic. N. Deor. I, 20.

hebe ſich zu der Peripherie, zunächſt mit Rückſicht auf die ſtoiſche Lehre [55]), in nur verſtümmelt erhaltenen Verſen bekämpft (v. 1051 —1109).

So war denn der Grund zu der atomiſtiſchen Weltanſchauung gelegt, wie zur Ableitung der Erſcheinungen aus derſelben, und damit, wie die Einleitung ins zweite Buch von Neuem hervorhebt, zur Beſeitigung aller den Lebensgenuß gefährdenden Furcht vor den Göttern und dem Tode. Zuerſt mußte die Natur der allen Wechſel erzeugenden Bewegung und die der Urſprünge der Dinge erklärt werden. Daß letztere nimmer aufhören könnten neue Bewegungen hervorzurufen, wird als geſichert durch das Vorangegangene vorausgeſetzt, und aus der durchgängigen theils durch die Schwere der Atome, theils durch ihren Zuſammenſtoß [56]), ſei es aus der Nähe oder Ferne [57]), bewirkten Bewegungen, der ewige Wechſel von Werden und Vergehn, ſowie der Unterſchied der dichten und lockern Maſſen abgeleitet, zugleich mit Berufung auf entſprechende Erſcheinungen, welche Annahme von Atomen befürworteten, die ohne noch in Verbindungen eingegangen zu ſein, zur Ergänzung jener, im leeren Weltraum mit unberechenbarer Schnelligkeit ſich bewegten [58]). Die ſchnelle Bewegung ſolcher freien Atome wird durch die ſchnelle, wenngleich immer ſchon gehemmte Verbreitung des Lichts bei Auf-

---

55) ſ. beſonders 1083 ff. vgl. Cic. N. Deor. II, 40. 47.

56) II, 83 cuncta necessest Aut gravitate sua ferri primordia rerum, Aut ictu forte alterius. Stob. Ecl. I, 44 p. 93 Mein. *κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ἀποπαλμόν.* vergl. Plut. Plac. I, 23, 1. Wobei natürlich nur von einem relativen Oben und Unten die Rede ſein kann, vgl. Anm. 51. Daß nur die aus den einfachen Beſtandtheilen (Atomen) zuſammengeſetzten Komplexionen Schwere haben ſollten (Plut. Plac. I, 12), muß auf Mißverſtand beruhen.

57) II, 98. Epic. 43. ob. Anm. 36.

58) II, 109 Multaque praeterea magnum per inane vagantur Conciliis rerum quae sunt reiecta ect. Epic. 46 *καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ* vgl. ob. Anm. 35—39.

gang der Sonne veranſchaulicht (II, 67 ff.). Auch hier wird die Zurückführung des Wechſels und der Weltordnung auf göttliche Macht wiederum zurückgewieſen (v. 165 ff.). Wie aber bilden ſich aus den in Folge ihrer Schwere ſenkrecht nach Unten getragenen Atomen Komplexionen? Die Annahme einer zweiten nach Oben ſtrebenden Bewegung wird durch Erklärung der dafür angeführten Erſcheinungen beſeitigt. Nicht minder die Vorausſetzung, ſchwere Körper, weil ſchneller durch das Leere getragen, fielen auf leichtere, langſamer ſich bewegende und bewirkten ſo Zuſammenſtoß und Verbindungen; denn nur nach Verſchiedenheit der Dichtigkeit des Mediums der Luft oder des Waſſers finde Verſchiedenheit der Schnelligkeit ſtatt, und im leeren Raum bewege das Schwerere wie das Leichtere ſich gleich ſchnell [59]) (v. 184 ff.). So ſoll denn als Grund des Zuſammentreffens der Atome eine unmerkliche Abweichung derſelben von der geraden Linie angenommen werden, theils weil das Gegentheil durch ſinnliche Wahrnehmung nicht bewährt werden könne, theils weil Willkür und Freiheit der lebenden Weſen nur durch die Annahme ſich begreifen laſſe, daß durch Abweichung der Atome von der geraden Linie die ſtarre Nothwendigkeit der Abfolge von Urſache und Wirkung durchbrochen werde [60]) (v. 243 ff.). Daß in Folge der Undenkbarkeit eines Werdens aus Nichts, die Maſſe des Stoffs und der leeren Zwiſchenräume, gleichwie die Kraft der Bewegung weder ab- noch zunehmen können, ergibt ſich aus dem Bisherigen [61]) (v. 294 sqq.), und daß, der beſtändigen

---

59) Epic. b. Diog. 61 *καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι . . . ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς συγκρίσεις θᾶττον ἑτέρα ἑτέρας οἰσθήσεται, τῶν ἀτόμων ἰσοταχῶν οὐσῶν, τῷ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους καὶ κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον.* (62) *εἰ δὲ μὴ ἐφ' ἕνα τόπον φέρονται κτλ.* Die Erſcheinung des *συνεχὲς τῆς φορᾶς* iu den Dingen, ib. 62, wird auf Sinnentrng zurückgeführt.

60) ob. Anm. 39 vgl. Plut. de sollert. animal. 3. Blinden Trieb legt Lukretius ſchon den Atomen bei, II, 284.

61) Lucret. II, 294 Nec stipata magis fuit umquam materiai Copia nec porro maioribus intervallis ect. Epic. b. Diog. 39. *καὶ μὴν*

Digitized by Google

und durchgängigen Bewegung der Dinge ohngeachtet, das Ganze uns als ruhend erſcheine, wird aus der Unerreichbarkeit der urſprünglichen Natur durch unſre Sinne, und aus analogen Erſcheinungen der Erfahrung erklärt [62]) (v. 308 sqq.).

Die Lehre von der Verſchiedenheit der Formen der Atome wird eingeleitet durch Hinweiſung auf die unzählbaren Verſchiedenheiten der Geſtalten der Dinge und Weſen, wie auf ihre nichts deſto weniger beſtimmte Unterſcheidbarkeit (333 sqq. vgl. IV, 685 sqq.), und demnächſt die Verſchiedenheit der Durchdringlichkeit der Körper, ihre Dichtigkeit oder Flüſſigkeit für die Annahme mannichfachſter Verſchiedenheit der Formen der ihnen zu Grunde liegenden Atome, geltend gemacht, gleichwie auch daß nicht minder die Einwirkungsweiſe auf die verſchiedenen Sinne, ſolche Verſchiedenheiten vorausſetze (IV, 682 ff.), — ohne daß jedoch durchgreifende Ableitung aus denſelben verſucht würde (II, 377 ff.). Doch ſoll die Verſchiedenheit der Größe und Formen der Atome eine endliche, die Zahl der je einer dieſer Formen angehörigen eine unendliche ſein [63]). Erſteres, weil unendliche Verſchiedenheit der Formen auch das Daſein unendlich großer Atome [64]) und unendliche Grade der Ver-

καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται· οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβάλλει κτλ. vgl. Anm. 48. u. 32. Was im epikureiſchen Briefe gleich zu Anfang ſteht, folgt bei Lukretius erſt nachdem die Unendlichkeit der Welt (I, 958) nachgewieſen war.

62) II, 308 non est mirabile, quare Omnia cum rerum primordia sint in motu, Summa tamen summa videatur stare quiete, Praeter quam si quid proprio dat corpore motus. vgl. Sext. E. X, 52.

63) Epic. 32 (Anm. 53) 56. und Plut. Plac. I, 3. vgl. Lucret. VI, 981 sqq.

64) Epic. 55 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν . . . παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι. vgl. 56. . . , πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὁπηλικουσοῦν, denn nicht blos unendliche Theilbarkeit darf man nicht annehmen, ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον ib. 57 . . . πηλίκοι γάρ τινες (ὄντες) δῆλον ὡς οὐκ ἄπειροί εἰσιν ὄγκοι, ἀλλὰ μό-

Digitized by Google

ſchiedenheit der aus ihnen beſtehenden Dinge, ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, vorausſetzen würde; letzteres in Folge der nothwendigen Vorausſetzung einer unendlichen Menge der Atome (v. 478 ff.). Selbſt wenn es Weſen gäbe, die nur in wenigen oder einem Exemplare vorhanden wären, würde doch zu ihrer Entſtehung, ihrem Wachsthum und ihrer Ernährung eine unendliche Kraft des Stoffes erforderlich ſein (v. 529 ff.). Wie ſollte auch ohnedem der beſtändige Uebergang von Werden und Vergehn beſtehn [65]) (569 ff.)? Zudem beſteht Nichts aus *einer* Art der Samen; wie mancherlei derſelben muß die Erde enthalten, wie im Irrſinn des Glaubens, der Dienſt der Göttermutter es darſtellt (v. 581 ff.). Wie mancherlei Arten der Thiere nährt ein Feld, tränkt ein Quell, und aus wie verſchiedenartigen Theilen beſtehn ſie, verſchieden geſtaltete Atome vorausſetzend, die einander gleich, verſchiedene Weſen erzeugen [66]), gleichwie dieſelben Worte verſchiedene Verſe (661 ff.). Doch nicht in jeglicher Art, ſondern nur in beſtimmter Weiſe laſſen die Atome zur Erzeugung, Fortpflanzung und Ernährung der Weſen ſich verbinden; und wie mit den lebenden Weſen, ſo auch verhält ſichs mit der übrigen Natur (v. 700 ff.).

Die Atomiſtik hatte auf Wahrnehmbarkeit, d. h. den der letzten untheilbare Beſtandtheile des Stoffes angeblichen Grund aller unſrer Erkenntniſſe, von vorn herein verzichtet [67]), aber in Folge ihrer Unveränderlichkeit mußten ihnen auch alle andern der ſinn-

---

νον ἀπερίληπτοι κτλ. vgl. (ob. Anm. 39). Die Deutung der folgenden Worte verſuche ich nicht und finde auch keine genügende bei Schwarz und Schneider.

65) II, 575 Nunc hic nunc illic superant vitalia rerum, Et superantur item. vgl. v. 67 sqq. in Annäherung an Empedokles, ſ. Reisacker p. 53 sq.

66) II, 669 Hinc porro quamvis animantem ex omnibus unam Ossa cruor venae calor umor viscera nervi Constituunt, quae sunt porro distantia longe, Dissimili perfecta figura principiorum.

67) Diog. 44 *πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὤφθη αἰσθήσει.*

lichen Wahrnehmung zugänglichen Eigenſchaften, bis auf Größe, Geſtalt und Schwere, entzogen werden [68]), und der Verſuch dieſe Eigenſchaften, die Qualitäten im engeren Sinne des Worts, aus den verſchiedenen Formen der Atome, ihrer Lage (*positura*), Bewegung und ihren Zwiſchenräumen abzuleiten, hat, wie unvollkommen auch durchgeführt, der Wiſſenſchaft neue Probleme eröffnet. Ausführlich verſucht ſich auch unſer Dichter an der Löſung dieſer Aufgabe, zunächſt und vorzüglich in Bezug auf die ſichtbaren Eigenſchaften der Farbe [69]). Er beruft ſich darauf, daß Sichtbarkeit nicht die ausſchließliche Bedingung der Wahrnehmbarkeit der Dinge ſei, auf

---

68) Epic. 54 (ob. Anm. 38). Nur *ὄγκους καὶ σχηματισμοὺς ἰδίους* haben die Atome. 55 *καὶ γὰρ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν μετασχηματιζομένοις κατὰ τὴν περιαίρεσιν τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται, αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσαι ἐν τῷ μεταβάλλοντι ὥσπερ ἐκεῖνο, οὐ καταλείπονται, ἀλλ' ἐξ ὅλου τοῦ σώματος ἀπόλλυνται κτλ,* vgl. 56—68 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσ' ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος, ὡσανεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον· οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο.* 69 *οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον· οὐχ' οἷον δ' εἶναι συμπεφορημένον, ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὄγκων μεῖζον ἄθροισμα συστῇ, ἤτοι τῶν πρώτων ἢ τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν . . . ἀλλὰ μόνον, ὡς λέγω, ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον κτλ.* 70 *καὶ μὴν καὶ τοῖς σώμασι συμπίπτει πολλάκις καὶ οὐκ ἀΐδιόν τι παρακολουθεῖν κτλ.* vgl. 71 . . . *καὶ οὐκ ἐξελατέον ἐκ τοῦ ὄντος ταύτην τὴν ἐνάργειαν . . . ἀλλ' ὅπερ καὶ φαίνεται, συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἀΐδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ θεωρεῖται.* vgl. ob. Anm. 34.

69) vgl. Epic. nach Plut. adv. Col. c. 7 *αὐτὸς γὰρ οὖν ὁ Ἐπίκουρος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν πρὸς Θεόφραστον, οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν . . . ἀνωτέρω δὲ κατὰ λέξιν ταῦτα γέγραφεν· ἀλλὰ καὶ χωρὶς τούτου τοῦ μέρους, οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν.* vgl. Lucret. II, 826 sqq. IV, 345 sqq.

Digitized by Google

die durchgängige Veränderlichkeit der Farbe und auf die Erklärbarkeit dieſer Veränderungen aus der Lage und Bewegung der Atome, auf die Abhängigkeit der Erſcheinungen der Farben vom Lichte und der Richtung deſſelben, auf die Verſchiedenheit der Auffaſſung eines Gegenſtandes oder ſeiner Theile. Wie ſollte es auch nicht farbloſe Gegenſtände geben, da wir ja wiſſen, daß nicht alle des Schalls oder Geruchs theilhaft ſind (v. 730 ff.). Und ſo wenig Farbe, Geruch und Schall den Urkörpern eignen können, eben ſo wenig Kälte und Wärme, Geſchmack und die übrigen Qualitäten, — ſoll nicht wiederum Werden aus Nichts zugegeben werden; vielmehr muß das ſinnlich Wahrnehmende ſelber aus Solchem beſtehn was der ſinnlichen Wahrnehmung nicht theilhaft iſt (*insensilia principia*). So ſehen wir Würmer aus Koth entſtehn, Feuchtigkeit und Pflanzen in Thiere, dieſe in unſre Körper ſich verwandeln und durch ſie oft die Kraft wilder Thiere ſich erhöhen, ähnlich wie aus dürrem Holze die Flamme hervorbricht. Nur kann nicht aus Allem Alles werden; zur Erzeugung von Sinnenweſen bedarf es der Formen, Bewegungen, Ordnungen und Lagen der Atome, wie wir ſie bei lebloſen Dingen nicht finden, wenngleich auch aus ihnen Lebendes ſich erzeugen kann. Und fände ſich ſinnliche Wahrnehmung (und Leben) ſchon in den Atomen, ſo müßten ſie, in Uebereinſtimmung mit allem des Sinnes Theilhaften, weich und zerſtörbar ſein [70]); ſo daß weder als Theile der ſinnlichen Wahrnehmung fähig, noch als ſelber lebende Weſen, die unvergängliche Urſprünge der Dinge ſein können [71]), und auch der Fortpflanzung nicht fähig. Oder ſoll etwa zugegeben werden, zwar könne aus dem Lebloſen das Lebende (*ex non sensu sensum*), ſei es durch Veränderung

70) II, 904 . . Mollia conficiunt: nam sensus iungitur omnis Visceribus nervis venis, quae cuncta videmus Mollia mortali consistere corpore creta.

71) ib. 910 At nequeant per se partes sentire necesse est . . . . Linquitur ut totis animantibus adsimilentur. Sic itidem quae sentimus sentire necessest, Vitali ut possint consentire undique sensu. Qui poterunt igitur rerum primordia dici Et leti vitare vias, animalia cum sint cet.

Digitized by Google

(*mutabilitate*) oder durch eine von Außen kommende Neugeburt (partu quod proditur extra) entſtehn [72]), ſowird ja Veränderung und Neugeburt durch die ſchon vorhandene Verbindung (*conciliatu*) bedingt, und ſobald ſie vorhanden, entſtehen die Bewegungen der Sinne; daher ein die zuſammenhaltende Kraft der Verbindung überſteigender Stoß zuletzt die Bänder der belebenden Seele auflöſt, ein weniger heftiger ihr verſtattet die faſt erloſchenen Sinne freudigen Willens neu zu beleben, die Harmonie herzuſtellen, während die Beſtandtheile (der Lebensgeiſter) ſelber unempfänglich für Luſt und Unluſt ſind. Auch würden der entgegengeſetzten Annahme zu Folge, wie lebendige, ſo auch lachende, weinende und ähnliche Atome voranzuſetzen ſein. Aus gleichen ewigen Samen wird Alles geboren; es vergeht nur die Verbindung, um die Elemente derſelben andren Verbindungen zuzuführen, indem Gleiches von Gleichem angezogen wird und Leben und Tod in ewigem Streite mit einander wechſeln [73]). Die Verbindung und Lage, Ordnung und Bewegung beſtimmen die Eigenthümlichkeit der Dinge, gleichwie die Fügung und Ordnung der Worte den Charakter des Gedichts (v. 842—1022). Zur Anbahnung der Lehre von der unendlichen Mannichfaltigkeit entſtehender und vergehender Welten [74]), wird

---

72) II, 931 ff.

73) II, 999 Cedit item retro, de terra quod fuit ante In terras, et quod missumst ex aetheris oris Id rursum caeli rellatum templa receptant. V, 443 Diffugere inde loci partes coepere, paresque Cum paribus iungi res cet. II, 1002 Nec sic interemit mors res, ut materiai Corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis cet. vgl. 569.—573 Sic aequo geritur certamine principiorum Ex infinito contractum tempore bellum. vgl. v. 62. 1122. V, 825 sqq. 437 discordia . . . proelia miscens. VI, 366.

74) Epic. 45 (ob. Anm. 41) *οὐδὲν τὸ ἐμποδίζον ἐστὶ πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων,* 88 *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις* (ib.) . . *ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρασιν ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ ἢ ἐν περιαγομένῳ ἢ ἐν στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἱανδήποτε περιγραφήν κτλ.* 89 (ib.) *ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ ἀκένῳ, καθάπερ τινές φασιν κτλ.* 90 *οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι*

Digitized by Google

dann hervorgehoben, wie alles Neue Verwunderung und Staunen errege, bis die Vernunft zur Einſicht gelangt ſei. Wie ſollte aber bei der Unendlichkeit des Raumes und der Samen der Dinge, ausſchließlich unſer Erdkreis und Himmel ſich gebildet haben, wie im Unterſchiede von allen übrigen Gattungen der Dinge und Weſen, es nur eine Erde, eine Sonne u. ſ. f. geben? Aber die Natur, frei von jeglicher Herrſchaft der Götter, iſt die aus und durch ſich Alles wirkende[75]); wie ſollten auch jene in heiliger Ruhe des heiteren Lebens ſich erfreuend, allgegenwärtig das Unendliche beherrſchen, mit Donner und Blitz auch gegen Schuldloſe wüthen? Gleichwie in unſrer Natur (in Folge der Einigung und Trennung der Atome) fortwährender Wechſel von Werden und Vergehen, Heranblühen und Altern ſich findet, ſo auch rückſichtlich der Weltkörper ſelber; ſehen wir ja auch wie unſre Erde gealtert, nicht mehr freiwillig die Früchte des Feldes und der Heerden gewährt, ſondern nur durch ſaure Arbeit des Landmanns ſich abnöthigen läßt (v. 1023—1174).

So war denn die Natur der Dinge auf die verſchiedenen Formen der ewigen, qualitätsloſen, durch ſich ſelber (*sponte sua*) in unaufhörlicher Bewegung begriffene Atome zurückgeführt, ohne daß jedoch ein ernſtlicher Verſuch gemacht wäre die verſchiedenen Qualitäten aus ihnen abzuleiten, — ein Mangel für den nicht der Dichter, ſondern nur der Urheber der Theorie, wenn nicht vielmehr dieſe ſelber, verantwortlich ſein kann. In völlig zu rechtfertigender Abfolge ſoll nun (im dritten Buche) von der Natur der Seele als Lebensprincips (*anima*) und denkenden Weſens oder Vernunft (*animus*)

κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὔξεσθαι δ' ἕως ἂν ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις· τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις. Es ſollen vielmehr die einzelnen Himmelskörper, Erde und Meer je für ſich ſich bilden. Die beſtrittene Annahme ſcheint die des Leukippus zu ſein. Diog. IX, 31. — Epic. 74 (ob. Anm. 41) — οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.

75) Lucr. II, 1090 sqq. vgl. Epic. 76 καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις . . . μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος κτλ. vgl. 81. 123. 133. 139 und ob. Anm. 43. 65.

Digitized by Google

gehandelt werden, eingeleitet durch tief gefühlte Klagen über die Schandthaten, welche die Furcht vor dem Acheron und dem Tode erzeugten. Dieſe Furcht ſoll gründlich beſeitigt, nicht blos durch unſtichhaltende Behauptungen eingeſchläfert werden (III, 1—93). In letzterer Rückſicht wird zunächſt die Annahme widerlegt, der Geiſt finde ſich nicht in irgend einem Theile des Körpers, ſondern ſei ein belebendes Verhalten deſſelben [76]), Harmonie ſeiner Theile, Es werden, ganz im Sinne des Spiritualismus, die Unterſchiede des Wohlſeins des Körpers und der Seele [77]), die Thätigkeit letzterer in der mit dem Schlafe verbundenen Ruhe des erſteren und die Thatſache dagegen geltend gemacht, daß oft das Leben die Zerſtörung eines großen Theils des Körpers überdaure, dagegen entfliehe, ſobald ein Weniges der Luft und der Wärme den Körper verlaſſen habe. Die Seele muß nach der Vorausſetzung, daß alles Wirkende und Leidende körperlich ſei (ob. Anm. 46), auf entſprechende Gefüge von Atomen zurückgeführt werden, jedoch der die Lebensfunktionen beherrſchende Geiſt (*animus, mens*) auf ein für ſich beſtehendes, im Herzen ſeinen Sitz habendes Gefüge; das Seelenprincip ſoll ein durch den ganzen Körper verbreitetes ſein. Dieſe beiden Beſtandtheile der Seele, jedoch des zuſammenhaltenden Körpers bedürftig [78]), ſollen verſchieden und wiederum untrenn-

---

76) habitus vitalis vgl. ob. Anm. 47.

77) III, 124 Noscere ut hinc possis non aequas omnia partis Corpora habere neque ex aequo fulcire salutem, sed magis haec, cet. vgl. v. 396 sqq.

78) vgl. zum Folgenden Reisacker, Epicuri de animorum natura doctr. Colon. 1855. — Lucret. III, 121 sqq. — Zur Ergänzung ſ. Epic. 63 *καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν κτλ*, (ob. Anm. 46. 50) 64. (oben ib.) *οὐ μέντοι πάντων (μετείληφε τὸ λοιπὸν ἄθροισμα) ὧν ἐκείνη κέκτηται. διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ εἶπον.* 65 *διὸ δὴ καὶ*

Digitized by Google

bar verbunden ſein [79]). Die alles Uebrige übertreffende leichte und ſchnelle Beweglichkeit der Gedanken ſetzt Zuſammenfügung aus den feinſten und leichteſten Atomen voraus, und eine ſolche bewährt ſich wie durch Analogie mit den flüchtigen duftenden Beſtandtheilen des Oeles und Weins, ſo dadurch, daß der Körper, nachdem die Seele ihn verlaſſen, keine erkennbare Abnahme des Gewichtes zeigt (v. 94—230). Doch ſoll das Seelenweſen nicht einfacher Natur ſein, das den Sterbenden verlaſſende vielmehr ein Gemiſch von Hauch (*aura*), Wärme und von Luft, der ſteten Begleiterin der Wärme, und ihnen als Grund der Sinnenbewegungen und des Denkens ein noch Feineres, Leichterrs und Beweglicheres hinzukommen, von welchem die Bewegung der übrigen Beſtandtheile der Seele und damit des Blutes, der Glieder und der Luft und Empfindungen, ausgehn [80]), ſo daß mit der Stockung dieſes Seelentheils der Tod eintrete (v. 231—257). Das Gefühl der Mißlichkeit näherer Beſtimmungen über die Verſchiedenheit der beſonderen Beſtandtheile des Seelenweſens und ihrer Wirkſamkeit wird durch Berufung auf die Armuth der lateiniſchen Sprache (v. 258)

ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε, ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου, ἀναισθητεῖ, ἐάνπερ διαμένῃ τὸ ὀξὺ κατὰ τὴν αἴσθησιν . . . . καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. 66 *οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὴν αἰσθανομένην, μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρωμένην, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτ' ᾖ ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις.* vgl. Lucret. III, 231 ff. ob. Anm. 48. 47. unten Anm. 81.

79) III, 136 Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, cet, III, 416 Hoc anima atque animus vincti sunt foedere semper. v. 143 sqq. v. 158. IV, 880 sqq.

80) III, 138 Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium. vgl. v. 94. 145. 258. 396. (ob. Anm. 48. 50.) IV, 880. — III, 238 Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum; Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus est. vgl. II, 902. III, 280 sqq. 356. Plut. adv. Colot. c. 20 *τὸ γὰρ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει, καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν ἔκ τινος, φησίν, ἀκατανομάστου ποιότητος ἐπιγίνεσθαι.* Plac. phil. IV, 3 Epic. 60.

nur leicht verſchleiert. Die verſchiedenen Beſtandtheile des Seelenweſens, Hauch, Wärme und Luft, ſollen unter einander und mit dem Herrſchenden, Unnennbaren, gleichwie mit den Atomen des Körpers, aufs engſte verbunden ſein [81]), jedoch das Uebergewicht der Wärme, des Hauches oder der Luft die beſondere Gemüthsweiſe oder Affekte wie aller lebenden Weſen ſo auch des Menſchen, beſtimmen, ſo daß aber, wenngleich ſie eingewurzelt ſeien, die Vernunft ſie zu beherrſchen vermöge [82]); und wiederum ſollen alle mit ihren Wurzeln dem Körper eingefügt ſein, ohne daß weder die Seele für identiſch mit dem Körper, noch dieſer für das bloße Werkzeug [83]) jener gehalten werden dürfe (v. 258—369). Auch ſoll nicht, mit Demokrit, angenommen werden, die feinen Seelenatome ſeien den gröberen des Körpers wechſelweis eingeſchoben, da ſonſt jede Bewegung des Körpers von entſprechender Wahrnehmung begleitet ſein müßte, da ferner der höhere Seelentheil, in ſeiner Beherrſchung des niederen, über Tod und Leben entſcheide, und letzteres bei großer Verſtümmelung der Glieder, in ſeiner Lebenskraft ſich zu erhalten vermöge, gleichwie von der kleinen Pupille das Sehen des Auges abhänge [84]) (v. 370—416). Die Frage,

81) III, 262 Inter enim cursant primordia principiorum Motibus inter se, nil ut secernier unum Possit cet. ib. 323 sqq. 440 sqq. 563. Sic anima atque animus per se nil posse videtur. vgl. Epic. 64. ob. Anm. 50.

82) III, 310 Nec radicitus evelli mala posse putandumst. 320 Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvola, quae nequeat ratio depellere nobis, Ut nil impediat dignam dis degere vitam.

83) III, 359 Dicere porro oculos nullam rem cernere posse, Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, Desiperest cet. vgl. 367. v. 391 Usque adeo prius est in nobis multa ciendum Semina corporibus nostris inmixta per artus, Quam primordia sentiscant concussa animai cet. vgl. IV, 811. 809 . . . Si non advertas animum cet. III, 564. 632 sqq. Gegen Strato, ſ. Plutarch. de solertia anim. 3. vgl. Reisacker de animorum doctrina p. 25 sq.

84) III, 413 sqq. Diog. 65 (78) ἐάνπερ διαμένῃ τὸ ὀξὺ κατὰ τὴν αἴσθησιν κτλ.

Digitized by Google

wie die Bewegung der Seelenatome in Empfindung und Bewußtſein, Vorſtellen und Denken ſich umzuſetzen vermöge, hat der alte Materialismus nicht aufgeworfen; der neuere Mittel zur Beantwortung derſelben in ſorgfältigen phyſiologiſchen Unterſuchungen zu entdecken verſucht und auf die Weiſe die Kenntniß der Wirkungsweiſe der Organe ſehr weſentlich gefördert, dennoch den Uebergang von der Bewegung zum Innewerden derſelben ſchwerlich nachzuweiſen vermocht.

In ein leichteres Fahrwaſſer gelangt der Dichter, indem er die für Unkörperlichkeit des Seelenweſens geltend gemachten Gründe zu entkräften ſucht. Für das gänzliche Auseinanderweichen der Seelenatome beruft er ſich auf ihre auch die des Nebels und Dampfes übertreffende Feinheit und leichte Beweglichkeit, und daß ſie nur in dem umſchließenden Körper zuſammengehalten werden könnten [85]); für die Gleichartigkeit der Seele mit dem Körper auf die Gemeinſchaft beider in dem Entſtehen, der Zu- und Abnahme, in den Krankheiten und Schmerzen des Körpers und des Geiſtes, gleichwie in der Heilung derſelben, in der Abhängigkeit ihrer Thätigkeiten je von einander, in dem allmähligen Abſterben der Lebenskraft [86]) und in der Auflöſung des entſeelten Körpers [87]), in der Gebundenheit der verſchiedenen Seelenthätigkeiten an beſtimmte Sitze (v. 613 sqq.). Auch würde die Seele, wäre ſie unſterblich, ihre eignen, von den gegenwärtig durch die Organe wirkenden verſchiedene, Sinne beſitzen und ſelber getheilt werden, falls der Körper zerſchnitten würde, wie es in der Gluth

85) Lucret. III, 563 Sic anima atque animus per se nil posse videtur, Nimirum quia per venas et viscera mixtim, Per nervos atque ossa, tenentur corpore ab omni cet. vgl. 632. 680. 861.—551 . . Sic animus per se non quit sine corpore et ipso Esse homine, illius quasi quod vas esse videtur. vgl. 440. 558. 665.

86) III, 524 Denique saepe hominem paulatim cernimus ire Et membratim vitalem deperdere sensum cet.

87) III, 578 sqq. Epic. 65 *καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδὲ αἴσθησιν κέκτηται κτλ.*

des Kampfes und bei Zerſtückelung von Schlangen zu geſchehn pflegt. Was aber getheilt wird, muß ſterblich ſein. Auch läßt ſich weder annehmen, die ſterbliche Seele werde den entſtehenden Körpern noch auch dem bereits vollendeten, wie die Stoiker behauptet hatten, eingeſenkt, da keine Erinnerung an vorangegangene Zuſtände ſtattfindet, und ſie in alle Theile des Körpers verflochten iſt, ſo daß ſie ſämmtlich an der Empfindung Theil haben [88]), und durch Ablöſung von ihnen ſie ſelber nothwendig aufgelöſt werden muß. Sagt man, die Seele laſſe Theilchen im verweſenden Körper zurück, ſo erkennt man an daß ſie auflösbar ſei; läugnet man es, ſo iſt die Entſtehung der Würmer im Leichnam unbegreiflich; mehr noch die Annahme, jede der Seelenpartikeln bilde ſich einen neuen Körper an oder ſchlüpfe in einen ſchon gebildeten [89]). Nicht minder verwerflich iſt der Glaube an Seelenwanderung, da entweder, ſei es Thier oder Menſch, die ihm angeborene Eigenthümlichkeit, je nach der beſondern Beſtimmtheit der ihm einwohnenden Seele, umgebildet werden müßte, was der Erfahrung widerſpricht, oder auch die Seele ſelber, je nach Verſchiedenheit der von ihr eingenommenen Körper verändert, mithin auflösbar werden würde [90]); wogegen ihre Strebungen ſtets der Stufe des körperlichen Daſeins entſprechen (v. 417—773). Zum Schluß wird

---

88) III, 685 Namque ita connexa est per venas viscera nervos Ossaque, uti dentes quoque sensu participentur. vgl. v. 564. 632. 693. 262. Das höhere Seelenvermögen ſoll bei der Wahrnehmung zuerſt angeregt werden, das niedere in Bewegung gerathen (als *mobilis vis*) und dieſe den Gliedern mittheilen, 285. 269. Daher bezeichnet wohl Plut. Plac. IV, 23 das ἡγεμονικὸν als ἀπαθές. vgl. den von Bernays beanſtandeten Vers 362 und Reisacker l. l. 26, 9.

89) III, 735 Haut igitur faciunt animae sibi corpora et artus. Nec tamen est quidum perfectis insinuentur Corporibus. vgl. Chrysipp. b. Plut. de Stoicor. repugn. 41. Lucret. I, 116.

90) III, 746 Quod si immortalis foret et mutare soleret Corpora cet. 754 Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo. Auch wird geltend gemacht, daß die in den Körper eintretende Seele durch Vertheilung in die Glieder, ihre Gewalt über dieſelben einbüßen müßte, v. 677 sqq.

Digitized by Google

gefragt, wie, das vom Leibe unabhängige Daſein der Seele vorausgeſetzt, mit Auswahl derſelben bei der Zeugung und Geburt ſichs verhalten, wie damit die durchgängige Zuſammengehörigkeit der Theile und Verhältniſſe der Dinge beſtehn ſolle, wie Wechſelwirkung zwiſchen Sterblichem und Ewigem und wie Ewiges außer den Atomen und dem leeren Raum (ob. Anm. 46) denkbar ſein könne [91]) (v. 774. 827).

Unerſchöpflich iſt Lukretius in der Erfindung oder Ausbildung der Troſtgründe für Verzichtung auf Fortdauer der Seele nach dem Tode. Zuerſt wird, in neuer Faſſung des alten vorepikureiſchen Troſtgrundes, hervorgehoben, daß das Erlöſchen des Bewußtſeins im Tode [92]) ebenſo wenig ein Uebel ſein könne wie das Nichterlebthaben Deſſen was vor unſrer Geburt ſich ergeben habe, und ſelbſt angenommen, es entſtände ein gleiches Weſen nach dem Tode, das Selbſtbewußtſein doch unterbrochen ſein würde [93]) (v. 827—867); daher auch eitel die Vorſtellung Deſſen ſei was der entſeelten Hülle bevorſtehe und die Klage über die Freuden, die nach dem Tode zu entbehren ſeien; nicht minder die vom bevorſtehenden Tode hergenommenen Mahnungen zum Sinnengenuß, der nach dem Tode entbehrt werde (v. 868—928). Wie hätten wir uns auch zu beklagen, nachdem wir das Leben genoſſen, wie ſichs doch im ewigen Leben ſtets wiederholen würde. Nur weil wir immer nach dem Nichtvorhandenen uns ſehnen und das Gegenwärtige verachten, erſcheint uns das Leben ohne Abſchluß (*imperfecta*) und ungenoſſen (*ingrata*) zu entfliehen. Die Natur verhängt den Tod, um immer Neues zu ſchaffen. Zum Genuß (*usu*) iſt das Leben

---

91) III, 798 Quippe etenim mortale aeterno iungere et una Consentire putare et fungi mutua posse, Desiperest.

92) III, 845 Nec si materiem nostram collegerit aetas Post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est . . . Pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, Interrupta semel cum sit retinentia nostri.

93) Epic. 124 *συνέθιζε δ' ἐν τῷ νομίζειν μηθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δ' ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος* vgl. ob. Anm. 51.

Digitized by Google

Allen verliehen, nicht als bleibendes Eigenthum (*mancipio*), und der Tod ruhigſter Schlaf, ſorgenlos wie die unendliche Zeit vor unſrer Geburt es geweſen (v. 929—975). Was vom tiefen Acheron gefabelt wird, vergegenwärtigt ſich uns Alles im Leben: Tantalus als lähmende Furcht vor den Göttern und dem Verhängniß, Tityos als der verzehrende, nagende Gram der Begierden, Siſyphus als unerſättlicher Durſt nach Herrſchaft und Ehren, der nimmer ſich füllende Krug als die ſtets ſich ſteigernde Gewalt der Lüſte, Cerberus und die Furien als die immer wachen Geißeln und Schreckniſſe des ſeiner Schuld ſich bewußten Geiſtes (v. 976—1021). Wie ſollteſt du auch als Unbill empfinden was allen und den größten und edelſten Menſchen beſchieden iſt, zumal wenn ſchon das Leben dir todesähnlich verläuft, in trägem Schlafe, wachendem Traume, in Furcht, in allſeitigen Sorgen und ungewiſſem Schwanken der Seele. Wie würde dieſes beſtändige, von Gegenſtand zu Gegenſtand forteilende und nimmer Raſt findende Streben, dieſe Flucht vor ſich ſelber verſchwinden, wenn der Menſch die ewige Natur der Dinge zu ergründen bedacht wäre (v. 1022—1092)!

Glaubte man ſich überzeugt zu haben, daß das Seelenweſen aus Atomen beſtehe und in ſie ſich auflöſe, ſo fragte ſich, wie es zu den den Dingen entſprechenden Vorſtellungen gelange. Durch ihnen ähnliche Bilder, d. h. Ausflüſſe von ihnen, mußte die dem materialiſtiſchen Senſualismus angemeſſene Antwort ſein und ſie wird durch analoge Erſcheinungen, theils in der Form dampf- und luftartiger Ablöſungen von den Dingen, theils in den Häutungen der Cikaden und Schlangen, eingeleitet [94]); und wie ſollten nicht eben

---

94) In dieſem Abſchnitt, nach dem freilich in verderbtem Texte auf uns gekommenen Briefe an den Herodotus zu urtheilen, ſcheinen einige Momente der epikureiſchen Argumentation vom Dichter ausgelaſſen zu ſein. §. 46 heißt es nach den erſten ob. Anm. 52 angeführten Worten (wo leider d. W. *ἀδυνατοῦσι γίνεσθαι* im Drucke ausgefallen ſind): *φαινομένων· οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται, οὔτ' ἐπιτηδειότητες κατὰ τὰς κατεργασίας τῶν κοιλωμάτων καὶ λεπτοτήτων, οὔτ' κτλ.* Die Unterſcheidung von *κοιλώματα* und *λεπτότητος*, mag ſie auf die die Ausflüſſe aufnehmenden Organe ſich beziehen, oder auf die Art und

ſolche Ausflüſſe an Dingen ſtattfinden, deren Oberflächen ſo fein ſind und ſo beweglich, daß ſie ſich ablöſend ſehr wohl dieſelbe Ordnung und Form der Gegenſtände beibehalten können. Wähnen wir nur nicht daß Seelen oder Schatten aus dem Acheron zurückkehren[95]). Vermögen ja auch Farben vom Vorhang der Bühne ſich abzulöſen, ſo daß ſie die ganze Scene und die Zuſchauer beſchatten; während Geruch, Hauch, Wärme aus dem Innern der Gegenſtände in gekrümmter Bahn ſich verbreiten. Bilder aber wie ſie im Spiegel, im Waſſer und auch auf andren glänzenden Flächen ſich uns darſtellen, ſind den Gegenſtänden gleich, bewegen ſich mit ihnen und werden vervielfacht, durch Brechungen zurückgeworfen, wenngleich wir ihr Ausgehen von den Gegenſtänden nicht wahrnehmen (IV, 26—107). Zunächſt mußte die Kleinheit der von den Gegenſtänden ſich ablöſenden Ausflüſſe veranſchaulicht werden, und zu dem Ende verweiſt der Dichter in Verſen die wir nur theilweiſe beſitzen[96]), auf die kleinen kaum noch ſichtbaren Thiere und auf ihre noch weniger ſichtbaren, jedoch vorauszuſetzenden Organe (v. 108—124). Dann hebt er an den Lufterſcheinungen und Wolkenbildungen hervor, wie ihnen keinem Dinge entſprechende ſchnell wechſelnde Zuſammenfügungen der Atome zu Grunde liegen

Geſtalt der Ausflüſſe ſelber, findet nichts Entſprechendes bei Lukretius. Während ferner Epikur im Briefe zu erklären ſucht, wie die Ausflüſſe in unbegreiflicher Zeit (*ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ*) im Leeren jede Länge durchlaufen, weil der Unterſchied der Schnelligkeit der Erſcheinung vom Gegenſtoß und Nichtgegenſtoß abhänge (ib. 46 — *βραδύτητος γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπῇ καὶ οὐκ ἀντικοπῇ ὁμοίωμα λαμβάνει*), und wie ebenſo auch ein nach Unten getragener Körper nicht in berechenbarer Zeit (ib. 47 *κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους*) zu mehreren (von einander verſchiedenen) Orten gelange, da ſo wie wir die Bewegung eines Gegenſtandes faſſen, er ſchon fort ſei (*ἀφιστάμενον*); denn es gleiche einem Gegenſtoß, wenn die Schnelligkeit auch nicht davon ergriffen werde: ſo begnügt ſich der Dichter die Schnelligkeit der Ausflüſſe an wahrnehmbaren durch unmeßbare Räume (IV, 191 *immemorabile per spatium ... Temporis in puncto*) ſich verbreitenden Erſcheinungen zu veranſchaulichen.

95) IV, 37. VI, 762. Cic. Ep. ad Famil. XV, 16. 19.

96) ſ. Lachmann zu IV. 126.

Digitized by Google

müſſten [97]) (v. 129—140. 166—174), wie die Ausflüſſe leichter oder ſchwerer oder auch gar nicht die Dinge durchdrängen; und mit welcher Schnelligkeit die Bilder ſich verbreiten könnten [98]), wird am Sonnenlichte und ſeiner Abſpiegelung, an den Gerüchen, an Wärme und Kälte, an den Wolken und den Ausdünſtungen des Meeres veranſchaulicht (v. 141—165. 175—227). So auch durch die Uebereinſtimmung der Empfindungen des Taſtſinns mit den Erſcheinungen des Auges [99]), daß dieſe an Form und Farbe mit den Dingen übereinſtimmen müßten. Nicht minder ſucht Lukretius, nach der Vorausſetzung von Ausflüſſen, die Ermeſſung der verſchiedenen Diſtanzen zu erklären und wie die Bilder als Dinge uns erſchienen (v. 228—266) [100]). Sehr ausführlich iſt er in der

97) Epio. 46 *οὔτ' ἀπόρροιαι κτλ.* ib. 48 *εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει* (ob. Anm. 52). Lucret. IV, 129 sunt etiam quae sponte sua gignunter et ipsa v. 53 partim diffusa solute. vgl. v. 89. 734. — *συστάσεις* nach Epikur.

98) Epio. 47 *ᾧ μηθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων* (ob. Anm. 52), der Feinheit der Idole nämlich, oder daß ſie überſchwängliche Schnelligkeit haben, da ihrem dem Unendlichen entſpringenden Laufe Nichts oder nur Weniges Widerſtand leiſte.

99) Nach Analogie des Auges mit den übrigen Sinnen beſtritt daher auch Epikur die Annahme, das Sehen ſei Folge eines inneren Lichtes der Augen, Maorob. Satur. VII, 14. vgl. Epio. 49 (ob. Anm. 52).

100) Auch daß die Ausflüſſe der Dinge durch ſtete Wiederaufnahme von Atomen (*διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν*) immer von neuem ergänzt werden ſollen (Epio. 48 ob. Anm. 52), hat Lukretius nicht beſtimmt ausgeſprochen. Eben ſo wenig was folgt: *καὶ συστάσεις ἐν τῷ περιέχοντι ὀξεῖαι διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι κτλ.*, d. h. ſchnell entſtehende Aggregate von Atomen, die ſchnell ſich wiederum auflöſten, weil ſie nicht die Tiefe Beſtand habender Körper erlangten. Auch die folgg. W. *καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι τινές*, ſcheinen auf eine weitere Durchführung in den ausführlicheren Schriften, rückſichtlich der den Einwirkungen der Ausflüſſe (*ἐνέργειαι*) von unſrer Seite entgegenkommenden Empfänglichkeit (*συμπάθεια*) hinzuweiſen. Was demnächſt (49 ob. Anm. 52) angeführt wird zur Bewährung der Uebereinſtimmung der Bilder mit den Dingen, fehlt gleichfalls bei Lukretius, der ſtatt deſſen das Zuſammentreffen der Wahrnehmungen durch Auge und Taſtſinn anführt (IV, 228). Eben ſo fehlt bei letzterem die Ableitung der Erſcheinung der Kontinuität (Ep. 49 sq. ob. Anm. 52).

Digitized by Google

derſelben Vorausſetzung angepaßten Erklärung der Erſcheinungen der Spiegelbilder, ihres Zurückweichens hinter der Spiegelfläche, der Umkehr der Bilder, ihrer Vervielfältigung vermittelſt mehrerer ſie wiedergebender Spiegel und der dabei ſtattfindenden Umkehr (v. 267—321). Er ſucht den Grund anzugeben warum das helle Sonnenlicht vom Auge nicht ertragen werde, warum dem Gelbſüchtigen die Gegenſtände gelb erſcheinen, das Auge von der Finſterniß aus das Helle erkenne und nicht umgekehrt von der Helle aus das Dunkle, warum quadratiſche Thürme aus der Ferne geſehen, uns als rund ſich darſtellen, der Schatten im Lichte ſich mit uns fortbewege (v. 322—376). Alle dieſe Erſcheinungen werden auf materielle Vorgänge zurückgeführt und die Sinne gegen den Vorwurf der Täuſchung gerechtfertigt; ſie ſind untrüglich, nur vermögen ſie die Natur der Dinge nicht zu erkennen, und ſie verſchulden die Fehlſchlüſſe nicht [101]), wie an den bekannten Sinnestäuſchungen gezeigt wird, denen zu Folge die Gegenſtände, nicht das Schiff, ſich zu bewegen, die Sterne zu ruhen, weit von einander entfernte Berge zuſammen zu hängen, die Sonne auf die Berge ſich zu ſtützen ſcheinen. Dieſe und ähnliche Sinnestäuſchungen werden auf Fehlſchlüſſe (*opinatus animi*) zurückgeführt (v. 377—466); und daran knüpft ſich die Widerlegung der alles Wiſſen aufhebenden Skepſis und die Beweisführung, daß auf der Wahrheit der Sinne zugleich alle Wahrheit der Vernunft beruhe, daß die Wahrheit eines Sinnes weder durch einen anderen noch durch ſich ſelber aufgehoben werden könne, und daß ſie die Grundlage des Lebens und Heils ſei [102]) (v. 467—519). Doch ſoll zur Ergänzung des Bisherigen noch gezeigt werden, daß die Wahrnehmungen der verſchiedenen Sinne auf ſtofflichen Einwirkungen beruhen. Die Körperlichkeit des Schalls und der Stimme [103]) bewährt ſich durch die

---

101) vgl. Epic. 50 und Anm. 23 ff.

102) Epic. 49. 50. ob. Anm. 52.

103) Ueber das Gehör ſ. Epic. 52. Es wird auf ein ῥεῦμα zurückgeführt, τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασώζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον,

Digitized by Google

von ihnen bewirkte Reizung und Ermüdung des Organs und durch die mehr oder weniger angenehme ihnen folgende Empfindung. Die kunſtfertige Zunge, *daedala lingua*, articulirt die Worte, ſie theilen ſich in von Andern vernehmbare deutliche Töne, bis ſie in den Lüften verhallen, oder an feſten Körpern, wie Felſen, zurückgeworfen, in verändertem Klange als Echo wiedertönen. Sie dringen durch gewundene Räume, die den in grader Linie fortſtrömenden Bildern nicht durchdringlich ſind, und theilen ſich in viele noch immer vernehmbare Töne (v. 531—629). Nicht ſchwieriger konnte die mechaniſche Erklärung des Geſchmackſinns erſcheinen. Je nachdem die in den Speiſen enthaltenen Atome glatt oder rauh ſind, berühren ſie die Zunge und den Gaumen angenehm oder unangenehm[104]; in der Verdauung wirken ſie auf verſchiedene Thiere und verſchiedene Menſchen vortheilhaft oder nachtheilig, in Folge der Verſchiedenheit der darin enthaltenen Samen und der verſchiedenen Beſchaffenheit der betreffenden Organe, der Formen ihrer Atome und der Abſtände derſelben von einander, ſo wie der jedesmaligen Zuſtände (v. 613—670). Aehnliche Verſchiedenheiten finden in der Feinheit und Tragweite des Geruchsſinns[105]) ſtatt, wenngleich er nicht ſo weit reicht als der des Schalles oder des Geſichts, und aus gröberen Theilchen beſteht. Nicht minder verſchieden wirken Farben und Formen (v. 671—719).

Wie aber werden die von den Dingen ausgehenden Bilder von der Seele aufgefaßt, unter einander verbunden, aufbewahrt

---

53 vgl. 48 (ob. Anm. 52). Daher (53) nicht die Luft ſelber den Ton bewirken ſoll, ſondern eine *πλήγη ἐν ἡμῖν* und dazu *ὄγκοι τινὲς* . . . (oben Anm. 52) *ῥεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικοί*, vorausgeſetzt werden. Aehnlich beim Geruchsſinn.

104) Weiter ausgeführt von Demokrit, nach Theophr. d. caus. Plant. VI. 2.

105) Epic. 53 *καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.*

Digitized by Google

und im Wachen wie im Schlafe wieder hervorgerufen? Vorausgeſetzt muß werden, daß ſie ſtets in mannichfachſter Weiſe und nach allen Seiten hin in der Luft umherſchweifen und in Folge ihrer Feinheit ſich leicht verbinden, ſo daß auch ſolche die keinen wirklichen Weſen entprechen, von dem noch feineren und beweglicheren Geiſte aufgefaßt und verbunden werden, und ähnlich wie die wirklich wahrgenommenen ihn erregen [106]); daher im Schlafe, in welchem der Geiſt wacht, ohne jedoch das Wahre vom Falſchen unterſcheiden zu können und ohne bei klarer Erinnerung zu ſein, uns oft Verſtorbene als lebend erſcheinen, und bei dem ſteten Wechſel der Bilder, ſie ſich zu bewegen und zu verändern ſcheinen (v. 720—774). Folgen aber die Bilder einander wann und wie wir ſie rufen, und in künſtleriſcher Haltung und Stellung? Vielmehr weil in einer Zeit viele Zeitmomente verborgen ſich finden, ſind uns ſtets allerhand Bilder in jeglicher Art bereit, jedoch nur dem ſcharf blickenden Geiſte erkennbar, ſo daß alle übrigen verſchwinden außer denen, die er ſich ſelber bereitet hat und denen er ſelber ſich hingibt; bedarf ja auch das Auge der Anſtrengung um Feines ſcharf zu erkennen, und es verwechſeln ſich uns die Bilder durch Trägheit und Vergeſſenheit (v. 775—819).

Wähnen wir nur nicht, daß durch göttliche Vorſehung für Zwecke geſchaffen ſei, was, nachdem es entſtanden, den Gebrauch hervorruft [107]). Nicht die Augen ſind um des Sehens willen bereitet, die Schenkel und Füße nicht des Gehens, die Hände nicht des Greifens, die Zunge des Redens, die Ohren des Hörens wegen. Die Glieder hatten ſich längſt gebildet, bevor ihre Anwendung durch Erfahrung erlernt ward. Auch das Bedürfniß nach Speiſe und Trank ergibt ſich aus der Nothwendigkeit des Wechſels und der Ergänzung des Stoffes. So wird auch der Wille

---

106) Cic. ad Famil. XV, 16. vgl. ob. Anm. 55 ff.

107) IV, 831 Nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti Possemus, sed quod natumst id procreat usum. vgl. v. 853. 878 (ob. Anm. 57). — Ueber die in dieſem Abſchnitte ſich findende Unterbrechung des Zuſammenhanges ſ. Lachmann zu v. 822.

Digitized by Google

zu gehn und die Glieder zu bewegen durch die uns vorſchwebenden Bilder des Gehens erzeugt (ob. Anm. 57); ſie erregen die in dem Körper ausgeſtreute, durch die eindringende Luft dazu geeignete Kraft, die dann die ganze Laſt des Körpers bewegt, gleich wie der Wind die Laſt des Schiffes (v. 820—903). Ebenſo erklärt ſich aus rein materiellen Urſachen der Schlaf [108]). Er entſteht wenn die Kraft der Seele (*anima*), durch die Glieder vertheilt, theils nach Außen gewichen iſt, theils nach Oben ſich zurückgezogen hat und ſo die Sinne gehindert werden, die Glieder ermatten, indem durch die beſtändig ein- und ausgeathmete Luft die Gefüge der Atome und ihre gegenſeitigen Wechſelwirkungen geſtört werden. Daher der ſchwerſte Schlaf nach einem geſättigten oder ermüdet genoſſenen Mahle eintritt (v. 904—958) [109]). Im Schlafe kehren dann die im Wachen angebahnten Bilder zurück, darum bei Menſchen und auch bei Thieren ſolche die gewohnt und lieb geworden, mit den daran geknüpften Gefahren und Schrecken (v. 959—1029). Zu ſolchen Bildern gehören auch die des Geſchlechtsſinns und der Liebe. Es folgt dann eine wenig eingehende Erörterung der erſteren und eine ſinnlich lebendige Schilderung der Gluht, der Wechſelfälle, Leiden und Gefahren der letzteren. In den nicht ohne lüſternes Wohlgefallen geſchilderten Ausſchweifungen der Liebe und der mit einer dem Lukretius ſonſt nicht eigenthümlichen Laune gezeichneten Enttäuſchungen [110]), klingen immer wiederum durch die Mahnungen an ein auf die Forderungen der Natur ſich beſchränkendes verſtändiges Maßhalten, die Warnung vor Reiz-

---

108) Epikur, nach Diogenes 66, erklärt den Grund des Schlafes: *ὕπνον δὲ γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἶτα συμπιπτόντων τοῖς ἐσπαρμένοις. τό τε σπέρμα ἀφ' ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι.* vgl. Lucret. IV, 913 Principio somnus fit ubi est distracta per artus Vis animae partimque foras eiecta recessit Et partim contrusa magis concessit in altum ect.

109) IV, 966 vgl. Lachmann zu v. 959.

110) v. 1052 et successit frigida cura v. 1060. 1125. Ueber die Unterſcheidung von Venus und Amor ſ. Lachmann zu 1058.

Digitized by Google

mitteln des Triebes [111]) und vor Nährung üppiger Bilder [112]), ja auch Anerkennung höherer, aus dem Senſualismus als ſolchem nicht abzuleitender Pflichten [113]). Auch die in der alten Phyſik üblichen Verſuche die Gründe weiblicher und männlicher Geburten und ihre Aehnlichkeit mit dem Vater oder der Mutter oder auch den entfernten Vorfahren zu erklären, fehlen nicht (v. 1030—1200 und v. 1201—1279).

Im Uebergange zum Folgenden wird, nach abermaliger Verherrlichung des Epikur, zugleich der Inhalt des fünften und ſechsten Buches, ohne ſonderliche Sorge um Bezeichnung der demnächſt inne gehaltenen Abfolge, angegeben. Eingeſtreut werden Verwahrungen gegen die Annahme des Fortlebens der Seele nach dem Tode (V, 62 f.), ſelbſtändiger Bewegung der Geſtirne oder göttlicher Lenkung derſelben [114]) (v. 78 ff.). Gleich wie Alles in der Welt nach unabänderlichen Geſetzen entſtanden ſei, ſo müſſe auch, heißt es, Alles vergehen, wie nicht nur durch Erfahrung (und möge die Erfahrung vom Untergange der Erde uns fern bleiben!) ſondern durch die Vernunft ſelber bewährt werde (v. 90 ff.), Beſeitigt werde daher die Annahme, Erde, Sonne, Mond, Geſtirne und Meer könnten Kraft ihrer göttlichen Natur, ewig dauern. Wie Alles in der Natur an beſtimmte Bedingungen geknüpft iſt, ſo kann auch die Natur des Geiſtes ohne Körper nicht beſtehn, ſo können auch nicht die Geſtirne von göttlichem Geiſte beſeelt ſein und ebenſo wenig die heiligen Sitze der nur durch den Geiſt, nicht

111) v. 1073 quia non est pura voluptas Et stimuli subsunt.

112) v. 1086. 1093. 1055 Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris ect.

113) v. 1127 Aut cum conscius ipse animus se forte remordet Desidiose agere aetatem ect.

114) V, 78 Ne forte haec inter caelum terramque reamur Libera sponte sua cursus lustrare perennis. vgl. v. 1181 sqq. — Epic. 77 *μήτ' αὖ πυρώδη τινὰ συνεστραμμένα, τὴν μακαριότητα κεκτημένα, κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν* (*δεῖ νομίζειν*). vgl. 78. 97. 113.

durch die Sinne, erreichbaren [115]) Götter in irgend welchen Theilen der Welt ſich finden; auch nicht daß ſie um der Menſchen willen die wunderbare Natur der Welt gegründet, darf man glauben. Was könnte ſie bewegen unſeretwegen irgend Etwas zu thun, unſeretwegen ihre ſelige Ruhe aufzugeben, uns ins Daſein zu rufen, wonach die Sehnſucht denen nicht entſtehen konnte, die die Süſſigkeit des Daſeins noch nicht gekoſtet hatten. Wie wäre den Göttern auch der Gedanke an Menſchen entſtanden, bevor nicht die Natur ein Exemplar derſelbe vorher ins Daſein gerufen hätte? (v. 110—194). Und wie ſollte es inmitten der von unendlicher Zeit her zuſammengetroffenen Atome nicht zu ſolchen Fügungen und Weſen gekommen ſein, wie die jetzt ſtets ſich erneuernde Natur der Dinge ſie darſtellt? Daß dieſe nicht göttlichen Urſprungs ſei, davon müſſen uns auch überzeugen die vielfachen Unvollkommenheiten und Leiden [116]) in der Welt (v. 195-234), welche der Dichter doch auf das harte Geſchick zurückzuführen ſich genöthigt ſieht, wie ſehr er auch das Schreckbild unbedingter Nothwendigkeit zu beſeitigen ſucht.

Gleich wie aber Erde, Flüſſigkeit, die leichten Lüfte und warmen Dämpfe entſtehn und vergehn, gleich wie wir Zerſtörung und Wiedergeburt der größten Theile und Glieder der Welt wahrnehmen, ſo müſſen auch Himmel und Erde entſtanden ſein [117]) und dereinſt untergehn. Sehen wir nicht wie theilweiſe die Erde vom Sonnenbrand verzehrt, Staubnebel und fliegende Wolken, von gewaltigen Winden in der Luft zerſtreut, aushaucht, oder von Re-

---

115) V, 148 Tenuis enim natura deum longeque remota Sensibus ab nostris animi vix mente videtur.

116) V, 226 Vagituque locum lugubri complet (puer), ut aequumst Cui tantum in vita restet transire malorum. vgl. 231 Usque adeo res humanas vis abdita quaedam Obterit. Wogegen Epikur 126 Sprüche über die Unſeligkeit des Lebens, wie κάλλιστον μὲν μὴ φῦναι κτλ., mit Entrüſtung zurückweiſt.

117) Epic. 73. 74 δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτοὶ οἱ κόσμοι κτλ. vgl. Leukippus' Lehre b. Diog. L. IX, 31.

Digitized by Google

gengüſſen überſchwemmt wird und wiederum heranwächſt, ſie, die Allgebärende und das gemeinſame Grab der Dinge? wie überall Fluthen des Waſſers hervorbrechen und dann durch die Gewalt der Winde und die Strahlen der Sonne zerſtreut oder in den Schoß der Erde zurückgenommen werden? wie die Luft Alles was von den Dingen abfließt, in ihr großes Meer aufnimmt und Alles in ſich auflöſen würde, wenn ſie nicht im ewigen Fluſſe der Dinge, an den Körpern ihren Widerſtand fände? wie der breite Strom des flüſſigen Lichts den Himmel mit ſtets neuer Helle verſieht und doch auch ſich verzehrt [118])? wie endlich hohe Felſen von den Bergen ſich ablöſen, Thürme, Tempel und alle Denkmäler der Menſchen untergehn? — Wäre die Erde und der Himmel ewig, wie ſollten da die Dichter nicht Früheres als den thebaniſchen Krieg und den Untergang Troja's, beſungen haben? Aber neu noch iſt unſre Welt und in allmähligem Fortſchritte ſind noch die Künſte begriffen, und die Wiſſenſchaft von der Natur der Dinge; oder meint man jene ſeien nach großen Umwälzungen neu entſtanden, ſo wird damit zugegeben, daß fortan auch Untergang der Erde und des Himmels ſtatt finden werde (v. 235—350). Zudem muß was ewig beharrt entweder undurchdringlich jedem Stoße und von unauflöslicher Verbindung der Theile ſein, wie die Atome, oder unerreichbar jedem Stoße, wie das ſtets nachgebende Leere, oder was durch keinen von Außen eindringenden Raum aufgelöſt werden kann, wie das Weltall (als Inbegriff der Atome und des Leeren, — *summa summarum*). So aber iſt nicht die Natur der Dinge, weder undurchdringlich, wie das Atom, weil überall das Leere ihr beigemiſcht iſt, noch das Leere ſelber, noch ſo in ſich geſchloſſen, daß weder immer andere und andere Atome einſtrömten, noch

---

118) V, 281 Largus item liquidi fons luminis, aetherius sol, Inrigat adsidue caelum candore recenti. vgl. IV, 198. V, 591. ſ. Vergleichung mit empodokleiſchen Ausdrücken b. Reisacker, Quaest. lucretian. p. 49. Nur ſoll auch der Aether nicht als aus ſich erzeugend betrachtet werden: v. 319 . . . si procreat ex se Omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta, Totum nativo ac mortali corpore constat.

Digitized by Google

durch Eindringen des Leeren die Grenzen der Welt erweitert werden könnten. Wie aber ſollte bei dem ſteten Kampfe der größten Glieder der Welt [119]) nicht endlich durch Uebergewicht, ſei es des Feuers, wie der Mythus von Phaethon es verſinnlicht, oder des Waſſers, einſt gänzlicher Untergang des Gewordenen erfolgen? (v. 351—415).

Die Theorie von der Weltbildung ſoll vor Allem der Annahme einer aus klugem Bedacht hervorgegangenen Ordnung der Urkörper und ihrer Bewegungen ſich entſchlagen [120]), vielmehr vorausſetzen, daß in dem von Ewigkeit her ſtattgefundenen Zuſammentreffen der Atome nach allen möglichen Verſuchen endlich haltbare Komplexionen und damit Himmel, Erde [121]), Meer und alle Gattungen lebender Weſen ſich gebildet hätten, und durch das Zuſammentreten gleicher Beſtandtheile [122]) die großen Maſſen des Weltalls von einander abgelöſt wären. Zunächſt die aus ſchweren und verſchlungenen (perplexa) Atomen beſtehenden, zu unterſt die Erde und aus ihr herausgedrängt die leichten und runden Samen, zuerſt der nach Oben ſich erhebende und durch alle Theile des Weltalls aus-

---

119) V, 380 Denique tantopere inter se cum maxima mundi Pugnent membra, pio nequaquam concita bello ect. v. 392 aequo certamine.

120) Epic. 76 *καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ' ἀφθαρσίας.* 77 sq. 81. 97 *ἡ θεία φύσις . . . ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* 115 sq. 123.

121) Epic. 74 *καὶ ἡ γῆ τῷ ἀέρι ἐποχεῖται.*

122) V, 441 Quod non omnia sic poterant coniuncta manere … Diffugere inde loci partes coepere, paresque Cum paribus iungi res ect. Aehnlich II, 1112 Nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis Corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt, Umor ad umorem ect. Daher fügten vielleicht Epikureer, welche Plutarch vor Augen hatte, den drei Principien der Atome, des Leeren und des Unendlichen als viertes die *ὁμοιότητες* hinzu. Plac. I, 7, 15.

breitbare (*diffusilis*) Aether[123]), aus ihm die minder leichten Atome der Sonne und des Mondes; dann das von der Erde ausgepreßte und durch die Gluth des Aethers und die Strahlen der Sonne geförderte ſalzige Meer, die Berge und Felſen (v. 416—508). Die Bewegung der Geſtirne erklärt ſich, ſei es daß die große Kugel des Himmels ſich drehe und der Pol nach beiden Seiten hin die Luft drücke, wie wir ſehn, daß Räder von Flüſſen gewälzt werden; ſei es, daß der Himmel beharre und die leuchtenden Zeichen ſich bewegen, entweder weil die reißenden Ströme des Aethers umhergetrieben werden und ihr Feuer durch die gewaltigen Feſten des Himmels wälzen, oder von Außen einſtrömende Luft die Feuerballen bewegt; oder daß ſie auch ſelber umherzuwandern vermögen, wohin jeden ruft was ihm zur Nahrung gereiche[124]); denn ſchwer iſt es hier Sicheres zu finden und es reicht hin die verſchiedenen Urſachen zu bezeichnen, welche in den verſchiedenen, in verſchiedener Weiſe entſtandenen Welten gewirkt haben können (v. 509—533). Damit die Erde[125]) in der Mitte der Welt ruhe, ſoll ihr Gewicht allmählig verſchwinden, daher ſie eine mit ihr und den luftförmigen Theilen der Welt von Uranfang verbundene Natur unter ſich haben mußte, welche durch ſie ebenſo wenig niedergedrückt werde, wie der Körper von den Gliedern, der nur durch von Außen kommende Laſt beſchwert werden. Dieſe Zuſam-

123) V, 457 . . per rara foramina, terrae Partibus erumpens primus se sustulit aether Ignifer cet. 470 Omnia sic avido complexu caetera saepsit. vgl. v. 498 sqq. und Reisacker I. l. p. 57 sq. Plut. Plac. I, 4.

124) Epic. 92 *τάς τε κινήσεις αὐτῶν οὐκ ἀδύνατον μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ ὅλου οὐρανοῦ δίνην ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνην, κατὰ τὴν ἀρχῆθεν ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῇ, εἶτα τῇ θερμασίᾳ κατά τιν' ἐπινέμησιν τοῦ πυρὸς ἀεὶ ἐπὶ τοὺς ἑξῆς τόπους ἰόντος.* — Nur *sponte sua* ſollen ſie ſich nicht bewegen, Lucret. V, 79.

125) ſ. Anm. 121. Weiteres über die Erde findet ſich nicht in Epikurs Briefen.

mengehörigkeit von Luft und Erde bewährt ſich durch die Erſchütterungen, welche letztere durch den Donner und ähnliche Veränderung erſterer erleidet. Hält ja auch unſeren Körper mit ſeinem Gewichte die zarteſte Kraft der Seele, weil einheitlich mit ihm zuſammengefügt (v. 534—563). Daß Sonne, Mond und Geſtirne gar nicht oder höchſt unbedeutend größer oder kleiner ſeien als ſie uns erſcheinen, ergibt ſich aus der durch Entfernung nicht verminderten ſondern nur undeutlicher werdenden Erſcheinung des Feuers, und aus der Deutlichkeit, mit welcher wir Ränder und Geſtalt des Mondes durchgängig erblicken [126]). Ebenſo begreiflich iſt, daß der ſo kleine Sonnenkörper Meere und Länder mit Licht und Wärme durchdringe, da in ſeinem Bereiche alle Elemente der Wärme zuſammentreffen, und auch wohl die von ihr erhitzte Luft durch die von ihr ausgehenden Funken die Wirkung erhöht (v. 564 —611) [127]). Der jährliche Umlauf der Sonne vom Steinbock zum Krebs und von dieſem zurück zum Steinbock, durch alle Zeichen des Zodiakus' und der monatliche des Mondes, erklärt ſich theils aus der Annahme Demokrits (v. 620), daß je näher die Sterne der Erde, ſie um ſo weniger gleichen Schritt mit der Wirbelbewegung des Himmels halten können, theils aus einer doppelten Strömung der Luft, wie ſie auch in den einander entgegengeſetzten Bewegungen der Wolken ſich zeigt [128]). So tritt auch

---

126) Epic. 91 *εἰ γάρ φησι, (ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ περὶ Φύσεως). τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν,* (add. Diogenes). *τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται ... ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρούμενον διάστημα οὐθέν ἐστιν· κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦτον ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται κτλ.*

127) V, 508. Nichts Entſprechendes in den Briefen Epikurs.

128) Epic. 93 *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης ἐνδέχεται μὲν γίνεσθαι κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ, οὕτω τοῖς χρόνοις κατηναγκασμένου· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' ἀέρος ἀντέξωσιν, ἢ καὶ ὕλης ἀεὶ ἐπιτηδείας τῆς μὲν ἐχομένης ἐμπιπραμένης, τῆς δὲ καταλιπούσης, ἢ καὶ ἐξ ἀρχῆς τοιαύτην*

Digitized by Google

die Finſterniß der Nacht ein, weil entweder die Sonne durch den langen Lauf und den Widerſtand der Luft ermattet iſt, oder auch dieſelbe Kraft, welche ſie Oben hält, ihren Kreis unter die Erde zu lenken ſie nöthigt (v. 612—658). Auch die Morgenröthe begreift ſich aus der einen oder anderen Urſache. Soll man ja auf den Idäiſchen Bergen (in Uebereinſtimmung mit der erſteren Erklärung) beobachten, wie bei aufgehendem Lichte zerſtreute Feuer zu einem Körper ſich vereinigen, gleich wie überhaupt in der Natur Manches, in Uebereinſtimmung mit der urſprünglichen Bildung, in je beſtimmter Zeit ſich ereignet. Aehnliche Gründe laſſen für die andere Erklärung ſich angeben (654-702)[129]. Ebenſo mag der Mond entweder leuchten von den Sonnenſtrahlen getroffen, oder auch in eignem Lichte glänzen, ſei es als beſonderer Körper, ſei es täglich neu ſich erzeugend und wieder erlöſchend; und in entſprechender Weiſe ſollen Sonnen- und Mondfinſterniß ſich erklären laſſen (v. 703—776). Damit wendet der Dichter ſich zurück zu der Jugend des Weltbaues und den weichen Gefilden der Erde. Es wird geſchildert, wie die Erde mit jugendlicher Kraft, noch frei von erſtarrender Kälte, glühender Hitze und heftigen Stürmen, zuerſt Kräuter und Bäume[130], Vögel und

---

δίνην κατειληθῆναι τοῖς ἄστροις τούτοις, ὥσθ' οἱόν θ' ἕλικα κινεῖσθαι. Nichts der *ἐναργήματα* widerſpricht dieſer und ähnlichen Erklärungen; nur ſcheue man nicht *τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας.*

129) Epic. 92 *ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων καὶ κατ' ἄναψιν γίνεσθαι δύνανται καὶ κατὰ σβέσιν, τοιαύτης οὔσης περιστάσεως. καὶ καθ' ἑτέρους δὲ τρόπους . . . κατ' ἐμφάνειαν θ' ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπρόσθησιν τὸ προειρημένον δύναιτ' ἂν συντελεῖσθαι· οὐδὲν γάρ τι τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ.*

130) Epic. 94 *ἔτι τ' ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡλίου· καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δ' ἀφ' ἑτέρων κτλ.* Epikur handelt noch in ähnlicher Weiſe von der *ἔμφασις τοῦ προσώπου ἐν τῇ σελήνῃ* 95, von *ἔκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης.* 96 über das *παραλλάττειν μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν* 98, über *ἐπισημασίαι* und verſucht ſich auch an der Erklärung der Bewegungen der Kometen und Planeten, ib. 111 sq.

Digitized by Google

Vierfüßler und den Menſchen, überhaupt nach manchen mißlungenen Verſuchen, ſolche Weſen geſchaffen habe [131]), die ſich ſelbſt zu erhalten im Stande oder der Hut des Menſchen befohlen ſeien. Doch ſoll man nicht wähnen, daß Weſen von naturwidriger Bildung, wie Kentauren, Scyllen, Chimären [132]), je wirklich geweſen (v. 777—922). Es folgt Schilderung der urſprünglichen Lebensweiſe des harten und ausdauernden erdgebornen, jedoch von den freiwillig erzeugten Gaben der Erde genährten Menſchen, der erſten Spuren ſeiner aus der Ehe hervorgegangenen Milderung (v. 923—1025) und der allmähligen Bildung der Sprache aus den ihm mit dem Thiere gemeinſamen Naturlauten, zur Widerlegung der Annahme, die Sprache ſei den Menſchen gelehrt worden (v. 1029—1038). Dann, wie der Gebrauch des Feuers, des Baues von Burgen und Städten, die Theilung von Aeckern und Heerden, Reichthum und Herrſchſucht allmähtig entſtanden ſeien, mit Mahnung an das aus Genügſamkeit hervorgehende wahre Lebensglück (v. 1089—1133). Auch der Uebergang vom Königthum zur Vielherrſchaft und demnächſt zu dem durch Geſetze geſicherten Leben, wird nicht außer Acht gelaſſen, und wie die im Wachen und Traume erſcheinenden Bilder hehrer Geſtalten, verbunden mit der Unwiſſenheit über die Natur der Dinge [133]), die Annahme hervorgerufen hätten, die Götter walteten im Himmel über Sonne, Mond und Geſtirne, ſeien unſer Schutz und unſere Zuflucht, ihr Zorn müſſe durch knechtiſche Furcht oder Anbetung, und blutige Opfer geſühnt werden (v. 1134—1239). Dann wird beſchrieben, wie die durch Feuersbrunſt in Fluß gerathene Metalle zur Kunſt

---

131) V, 802 Tum tibi terra dedit passim mortalia saecla; Multus enim calor atque umor superabat in arvis. vgl. Empedocl. v. 209 sq. und zu dem folgenden 238 sq. — V, 790 Nam neque de caelo cecidisse animalia possunt cet.

132) V, 902. vgl. Empedocl. nach Plut. V, 27.

133) V, 1209 Temptat enim dubiam mentem rationis egestas, Ecquaenam fuerit mundi genitalis origo Et simul ecquae sit finis cet. vgl. I, 146 sqq.

Digitized by Google

ihrer Schmelzung und Bearbeitung geführt hätten, wie darauf Erz und demnächſt das Eiſen zur Geltung gelangt und die Künſte des Krieges, der Jagd und der Weberei gefördert worden ſeien (v. 1238—1358). Nicht minder, wie die Natur zum Säen und Pfropfen und zur Veredlung der Früchte, der Geſang der Vögel zu Geſang, Tonſpiel und Tanz veranlaßt habe, zugleich aber bei ſteigendem Fortſchritte an die Stelle wahrer, maßhaltender Luſt die eitle Sorge um Prunk und Tand getreten ſei, weil der Menſch den Zweck des Beſitzes und die Grenzen des wahren Genuſſes nicht eingeſehn habe (v. 1359—1433). Nur berührt wird die Entſtehung der Zeiteintheilungen, der Dichtkunſt, und wie überhaupt der Bedarf (usus) und die Erfahrung des thätigen Geiſtes zu allmähligen Fortſchritten geführt habe, bis die Künſte zu ihrem Gipfel gelangt ſeien (v. 1434—1455).

Auch das ſechſte Buch wird mit dem Preiſe des Mannes eröffnet, welcher gelehrt habe, daß was zur Erhaltung und Sicherung des Lebens erforderlich, den Sterblichen leicht erwerblich ſei und ſie nur von Furcht und eitlen Sorgen gequält würden, weil das verderbte Gefäß alle ſich ihm darbietenden Güter vergälle, ſei es durch den Anwachs der nimmer zu befriedigenden Begierden, ſei es durch verderbten Geſchmack. Jener Mann habe die Grenzen der Begierden und der Furcht feſtgeſtellt, das höchſte Gut nachgewieſen und wie es erreichbar durch Beſeitigung eiteler Sorgen. Die zu ihnen gerechnete, durch Unkunde der natürlichen Urſachen genährte Furcht vor den Göttern, führt von neuem zu Verwünſchungen des den heiligen Frieden der Götter verkennenden und durch Erdichtung der ihrer unwürdigen Affekte, die eigene Seelenruhe trübenden Aberglaubens und um ihn zu bekämpfen, zur Erörterung der Urſachen ſolcher Naturereigniſſe, welche Furcht oder Sorgen mit ſich zu führen pflegten (VI, 1—95). So wird das erſchreckende Rollen des Donners auf verſchiedene Arten des Zuſammenſtoßes dichter Wolkenmaſſen zurückgeführt [134]), durch analoge

134) VI, 97 quia concurrunt sublime volantes Aetheriae nubes contra pugnantibu' ventis. v. 176 ut ante cavam docui spissescere nu-

Naturerſcheinungen verſinnlicht (v. 96—159). Es wird dann erklärt, warum das Leuchten des Blitzes eher zum Auge gelange als das Rollen des Donners zum Ohr[135]), warum die Breite der Wolken uns mehr als ihre Tiefe erſcheine, und woher die verſchiedenen Erſcheinungen des Glanzes und der Farbe des Blitzes[136]) (v. 160—218). Darauf erſt wird die feurige Natur des

---

dem. Epic. 100 *κατὰ πνεύματος ἐν τοῖς κοιλώμασι τῶν νεφῶν ἀνείλησιν . . . καὶ παρὰ πυρὸς πεπνευματωμένου βόμβον ἐν αὐτοῖς.* Lucret. v. 145 Id quoque, ubi e nubi in nubem vis incidit ardens Fulminis. Im Uebrigen findet ſich in der Angabe der beſonderen Verhältniſſe einige Verſchiedenheiten zwiſchen Lukretius und dem Briefe an Pythokles.

135) Epic. 102 *προτερεῖ δ' ἀστραπὴ βροντῆς ἐν τοιᾷδέ τινι περιστάσει νεφῶν καὶ διὰ τὸ ἅμα τῷ τὸ πνεῦμα ἐκπίπτειν ἐξωθεῖσθαι τὸν ἀστραπῆς ἀποτελεστικὸν σχηματισμόν, ὕστερον δὲ τὸ πνεῦμα ἀνειλούμενον τὸν βόμβον ἀποτελεῖν τοῦτον· καὶ κατ' ἔμπτωσιν δ' ἀμφοτέρων ἅμα τῷ τάχει συντονωτέρῳ κεχρῆσθαι πρὸς ἡμᾶς τὴν ἀστραπήν.* Dieſen von der Entwickelung des Blitzes und Donners hergenommenen Grund übergeht Lukretius (vgl. jedoch v. 175 f.) und hebt nur den zweiten von Epikur gleichfalls aufgeführten hervor: ib. 103 *καθάπερ ἐπ' ἐνίων ἐξ ἀποστήματος θεωρουμένων καὶ πληγάς τινας ποιουμένων.* Lucret. 165 . . quia semper ad auris Tardius adveniunt quam visum quae moveant res.

136) ib. 101 unterſcheidet verſchiedene Entſtehungsweiſen der *ἀστραπαί· κατὰ παράτριψιν καὶ σύγκρουσιν νεφῶν* (Lucret. v. 145) . . . *καὶ κατ' ἐκριπισμὸν ἐκ τῶν νεφῶν ὑπὸ πνευμάτων ἃ τὴν λαμπηδόνα ταύτην παρασκυάζει* (Lucret. 160 Fulgit item, nubes ignis cum semina multa Excussere suo concursu. ib. 214 Fulgit item, cum rarescunt quoque nubila caeli cet. (?) Epic. *καὶ κατ' ἐκπιασμόν, θλίψεως τῶν νεφῶν γινομένης, εἴθ' ὑπ' ἀλλήλων εἴθ' ὑπὸ πνευμάτων* (Lucret. 275 . . expressit multa vaporis Semina seque simul cum eo commiscuit igni cet. (?). Epic. *καὶ κατ' ἐμπερίληψιν δὲ τοῦ ἀπὸ τῶν ἄστρων κατεσπαρμένου φωτός κτλ.* (Lucret. 209 Quin etiam solis de lumine multa necessest Concipere cet. — nach der Annahme des Empedokles, ſ. Arist. Meteor. II, 9. 369, b, 12). Epic. *ἢ κατὰ διήθησιν τῶν νεφῶν τοῦ λεπτομερεστάτου φωτός, ἢ κτλ.* (Democrit. nach Stob. Ecl. I. 29. 162 Mein. *διηθεῖται.*) Lucr. 275. expressit multa va-

Blitzes, ſeine Gewalt und Schnelligkeit, ſeine Häufigkeit im Herbſt und Frühling, mit Beſeitigung der daran geknüpften abergläubigen Vorſtellungen, in Erwägung gezogen (v. 210—422) [137]). Es folgt die Beſchreibung des ſäulenartig ins Meer oder auch wohl auf das Land ſich herabſtürzenden Preſters (Windroſe?) [138]). Auffallend, daß die von Epikur (b. Diog. 109 f.) nicht außer Acht gelaſſene Beſchreibung und Erklärung des Regenbogens (Iris) bei Lukretius fehlt (v. 423—450). Der Bildung der Wolken [139])

poris semina) Epic. *καὶ κατὰ τὴν τούτου κίνησιν καὶ κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος ἐκπύρωσιν τὴν γινομένην διά τε συντονίαν φορᾶς καὶ διὰ σφοδρὰν κατείλησιν* (Lucret. 279 Nam duplici ratione accenditur, ipse sua cum Mobilitate calescit, et e contagibus ignis). Ich ſetze dieſe immer nur Aehnlichkeit der Auffaſſung ergebende Vergleichung hier ſo wie in Bezug auf den Donner (Epic. 100 sq. vgl. Lucret. 124 sqq. 156 sqq.), nicht weiter fort, wie wünſchenswerth auch die Stelle des Epikur durch entſprechende Ausdrücke und durch Zurückführung der verſchiedenen Erklärungen auf berückſichtigte frühere Annahmen aufzuhellen. Augenſcheinlich läßt der Dichter mehr anſchauliche Beſchreibung der Erſcheinungen als methodiſch geordnete Erklärungsgründe ſich angelegen ſein und ſondert nicht ſo beſtimmt wie Epikur, die Erörterungen des Donners und des Blitzes.

137) Lucr. 379 sqq. Epic. 104 *μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω· ἀπέσται δέ, ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται.*

138) Epic. 104 *πρηστῆρας ἐνδέχεται γίνεσθαι καὶ κατὰ κάθεσιν νέφους εἰς τοὺς κάτω τόπους ἑλικοειδῶς ὑπὸ πνεύματος ἀθρόου . . . καὶ τὸ νέφος εἰς τὸ πλησίον ὠθοῦντος τοῦ ἐκτὸς πνεύματος.* Lucret. 431 Hoc fit ubi interdum non quit vis incita venti Rumpere quam coepit nubem sed deprimit, ut fit In mare de caelo tanquam demissa columna cet. Epic. ib. *καὶ κατὰ περίστασιν δὲ πνεύματος εἰς κύκλον ἀέρος τινὸς ἐπισυνωθουμένου ἄνωθεν κτλ.* Lucr. 443 Fit quoque ut involvat venti se nubibus ipse Vertex, conradens ex aëre semina nubis, Et quasi demissum caelo praestera imitetur . . Turbinis inmanem vim provomit atque procellae. Epic. 105 *καὶ ἕως μὲν γῆς τοῦ πρηστῆρος καθιεμένου στρόβιλοι γίνονται . . . ἕως δὲ θαλάττης δῖνοι ἀποτελοῦνται.*

139) Epic. 99 *νέφη γίνεσθαι καὶ συνίστασθαι δύναται καὶ παρὰ*

Digitized by Google

und des Regens (v. 451—526). Schnee, Winde, Hagel und Reif werden nur kurz genannt (v. 527—534)[140]. Zu ausführlicher Schilderung und ſeiner Erklärung veranlaßt das Erdbeben[141], den Dichter (v. 535—607). Daran ſchließen ſich Betrachtungen über die Nichtzunahme des Meeres (v. 608—638) und über die Feuerauswürfe des Aetna (v. 639—711). [illegible] werden, gleich wie die Erdbeben, auf die Vorausſetzung vom Winde bewegter Felsmaſſen in den Höhlen des Berges und die daraus hervorgehende Erhitzung zurückgeführt. Die Verwunderung darüber ſoll durch Hinweiſung auf die unendliche Tiefe des Weltalls, auf die Fieberzuſtände im menſchlichen Körper und auf das häufige Unvermögen beſchwichtigt werden, für den eintretenden Tod jedesmal eine beſtimmte Urſache anzugeben. Auch die periodiſchen Ueberſchwemmungen des Nils hat unſer Dichter nicht außer Acht gelaſſen, wir wiſſen nicht, ob oder wie weit nach Vorgang des Epikur (v. 712—737); gleich wie wir auch keine Aeußerungen des letzteren über feuerſpeiende Berge und über den demnächſt folgenden Abſchnitt des Lukretius von den Avernischen Gefilden ohnweit Kumae und von

---

πιλήσεις ἀέρος καὶ πνευμάτων συνώσεις. Lucret. 451 Nubila concrescunt .... Inde haec comprendant inter se conque gregantur Et coniungendo crescunt ventisque feruntur cet. Epic. ib. *καὶ παρὰ περιπλοκὰς ἀλλήλων ἐχόντων ἀτόμων καὶ ἐπιτηδείων εἰς τὸ τοῦτο τελέσαι.* Lucret. 483 Fit quoque ut huc veniant in caelum extrinsecus illa Corpora quae faciunt nubis nimbosque volantis cet. Auch hier treffen Worte und Anordnung nur hie und da zuſammen. — Ueber die Winde Epic. 106.

140) Ausführlicher geht Epikur (106—109) auf die Erklärung der *χάλαζα*, der *χιών*, der *πάχνη* und des *κρύσταλλος* ein. vergl. Schneider p. 122 sqq.

141) Das Verhältniß deſſen, was Lukretius vom Erdbeben ſingt zu den epikureiſchen Erklärungen ergiebt ſich mehr aus den Berichten des Seneka und Plutarch (ſ. Schneider p. 120 sqq.), als aus den kaum zu entziffernden Worten des Briefes an Pythokles (105 sq.). Man ſieht, daß auch hier der Dichter ſeine Freiheit ſich bewahrt, ohne von der Theorie des Meiſters ſich zu entfernen.

Digitized by Google

ähnlichen Erſcheinungen (v. 738—839), nachweiſen können. Der Dichter begnügt ſich das zunächſt hervorſpringende Merkmal, daß über den Sümpfen ſolcher Orte die Vögel todt niederfallen, hervorzuheben und faſt nur auf die Verſchiedenartigkeit der Wirkungen von Speiſen, Gerüchen und desgleichen auf verſchiedene Arten der lebenden Weſen ſich zu berufen.

Nach einer in unſeren Handſchriften ſich findenden Lücke[142]) geht Lukretius zu der wiederum nur bei ihm erhaltenen, nicht bei Epikur nachweislichen Erklärung der Erſcheinungen über, daß das Waſſer der Quellen im Sommer kälter als im Winter und am Tempel des Ammon bei Tage kalt, Nachts warm ſei und wie mi hie und da im Meere vorkommenden Quellen ſüſſen Waſſers ſichs verhalte (v. 840—905). Ausführlicher geht er in Erörterung der Anziehungskraft des Magneten ein. Vorangeſtellt wird Erinnerung an die Lehrſätze der Atomiſtik, daß von allen Dingen durchgängig Ausflüſſe ſich ablöſten und alle Körper von leeren Zwiſchenräumen durchzogen, und je nach der beſondern Beſtimmtheit derſelben, zugleich für Aufnahme jener Ausflüſſe in verſchiedener Weiſe geeignet ſeien. Da wird denn angenommen, die vielen vom Magnet ſich ablöſenden Ausflüſſe oder Hauche (aestus) bewirkten eine Luftbewegung und einen leeren Raum innerhalb der Schicht zwiſchen ihm und dem Eiſen, wodurch die eng verbundenen Partikeln des letzteren in ihrer Ganzheit, dem Ringe, angezogen, jenem, dem Magnet, eng ſich verbänden. Aus der äußeren Luft und der innern dem Eiſen wie allen übrigen Körpern einwohnenden, ſollen wiederum leere Räume entſtehn, welche auszufüllen andere Stückchen Eiſen, kraft der dieſem Metall im Unterſchiede vom zu ſchweren Golde und von dem zu lockeren Holze, ſich getrieben fänden, ſo daß eine vom Magnet angezogene Kette von Eiſenringen entſtehe, oder auch bei eingeſchobenem Erze, Eiſenſpäne vom Magnet abgeſtoßen würden. Als analog werden Beiſpiele von ſtark einigenden Bindemitteln herangezogen (v. 906—1085). Zum Schluß, ſchwerlich jedoch des beabſichtigten Werkes, zieht der Dichter Urſachen der

142) Lachmann zu v. 840.

Digitized by Google

Krankheiten und verheerenden Seuchen in Erwägung, indem er als jene zunächſt die Beſchaffenheit der Luft und des Waſſers geltend macht und daran die höchſt anſchauliche, großentheils dem Thukydides entlehnte Beſchreibung der attiſchen Peſt und ihrer Folgen knüpft (v. 1086—1284).

So finden wir bei Lukretius eine umfaſſendere und ins Einzelne eingehendere Darſtellung der epikureiſchen Naturlehre als weder in den Bruchſtücken der Schriften des Urhebers derſelben, noch bei Cicero oder anderweitigen Berichterſtattern. Und dennoch würde die Darſtellung eine ohngleich genügendere ſein, wenn das Lehrgedicht in zuverläſſigeren, fehler- und lückenloſeren Handſchriften auf uns gekommen wäre und wenn Lukretius daſſelbe ſelber herausgegeben oder völlig ausgearbeitet hinterlaſſen hätte. Daß dem nicht ſo ſei, zeigt uns die oben (21) berührte Nachricht; daß ſie wie ſichs auch mit der Angabe des Grundes verhalten möge, der ſeinen frühen Tod vor der Vollendung des Lehrgedichts herbeigeführt haben ſoll [143]), der Hauptſache nach gegründet ſei, hat beſonders Lachmann zur Evidenz erhoben. Schon der Umſtand, daß der Anfang des vierten Buches ganz gleichlautend mit einer Anzahl von Verſen des erſten iſt und von Makrobius als dem erſten, von Andern, wie Nonius und wahrſcheinlich auch Quintilian, als dem vierten entlehnt angeführt wird, läßt ſich nicht als ein vom Dichter ſelber begangenes Plagiat, ſondern nur als Nothhülfe des Herausgebers faſſen, der um das vierte Buch nicht ohne Eingaug zu laſſen, oder aus eigener Erfindung ihm einen ſolchen einfügen zu müſſen, die Ergänzung aus dem erſten Buche entlehnte [144]). Hier kann nicht, wie an anderen St., was ein ſorgfältiger Leſer zu irgend welchem Zweck, aus einem anderen Theile des Gedichts

---

143) Lucretius poëta, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV. Hieronym. in Chronico.

144) ſ. Lachmann zu I, 922 und IV, 1. vgl. J. Bernays commentatio im Rhein. Muſeum v. J. 1847. p. 577 sq.

Digitized by Google

an den Rand geſchrieben hatte[145]), in den Text gekommen ſein. Dann kommen Verſe vor, von denen es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß der Dichter ſie vorläufig ſich aufgezeichnet hatte, um ſie demnächſt einem geeigneten Orte einzuſchieben oder auch, daß der Dichter ſie verworfen und andere an ihre Stelle geſetzt, die verworfenen aber nebſt den an ihre Stelle geſetzten ſich erhalten hätten[146]). Schon in den erſten drei Büchern finden ſich Spuren, daß die letzte Hand des Dichters ihnen nicht zu Theil geworden ſei[147]); tiefer in den Zuſammenhang eingreifende Mängel ſind in den letzten Büchern nicht zu verkennen; nur bedeutende Erweiterungen ſind ſchwerlich beabſichtigt worden[148]). Sehr erwünſcht würden triftige Vermuthungen über die muthmaßlich beabſichtigte Oekonomie, beſonders der beiden letzten Büchern ſein; doch enthalte ich mich der Mittheilung von Verſuchen, die mir ſelber nicht genügen. Auch wie weit Lukretius in der Anordnung ſeines Lehrgedichts dem Epikur ſich angeſchloſſen, wage ich nicht zu beſtimmen, da von dem Hauptwerke des letzteren, der Phyſik, nur wenige Bruchſtücke auf uns gekommen ſind.

Was aber konnte drn Dichter beſtimmen der Verherrlichung des dunklen epikureiſchen Lehrgebäudes[149]) die ganze Kraft ſeiner Muſe zu weihen? Zunächſt führt er für daſſelbe und zwar zum Preiſe des Urhebers, die Befreiung von der Wucht des Aberglaubens an[150]), beſchränkt ſich jedoch in der Schilderung der furchtbaren

145) wie z. B. I, 44—49 aus II, 646, ſ. Lachmann zu erſterer St. und zu III, 806 sqq.

146) Lachmann zu II, 166. 522. 1010. III, 396. IV, 129. 822. V, 1091. 1379. VI, 85. 608. vgl. V, 235. 440. 509. 928.

147) Lachmann zu III, 1031.

148) VI, 92 Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis Currenti spatium praemonstra.

149) I, 922 Nec me animi fallit quam sint obscura. vergl. II, 1026. V, 99.

150) I, 62 (vita humana) In terris oppressa gravi sub religione. v. 78 Quare religio pedibus subiecta vicissim Opteritur, nos exaequat victoria caelo. v. 932 Religionum animum nodis exsolvere pergo (IV, 7) vgl. IV, 1228. VI, 381. V, 1192.

Digitized by Google

Folgen deſſelben auf Beiſpiele uralter Zeiten; daß er in ſeiner Zeit die Gefahren des Uebels für ſonderlich drohend gehalten, iſt kaum erſichtlich; in der Schilderung des grauenvollen Dienſtes der großen Mutter der Götter (II, 601 ff.) wird Verbreitung deſſelben in Rom nicht erwähnt. Die verderblichſte Folge des Aberglaubens erblickt der Dichter in der den ruhigen Lebensgenuß ſtörenden Furcht, namentlich in der Furcht vor dem Tode und den ewigen Strafen nach demſelben. In der Todesfurcht ſieht er die Antriebe zu den Verbrechen der Habſucht und Ehrſucht [151]). Er führt den Glauben an die Welt lenkende Götter und den Drang ihrer Gunſt durch blutige Opfer und knechtiſchen Dienſt theilhaft zu werden, auf Erſcheinung hehrer Geſtalten im Traume, auf die Beobachtung der unbegriffenen Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Geſtirne, in dem Wechſel der Tages- und Jahreszeiten, auf Furcht erregende Ereigniſſe und Wunderſucht der Menſchen zurück, und eben darum preiſt er als größten Wohlthäter der Menſchen den Urheber der Lehren, welche den Hauptgrund des Aberglaubens, Unkunde der Urſachen, aufgehoben [152]), die engen Pforten der Natur durchbrochen und gezeigt hätten, was entſtehn könne und was nicht, wie Jegliches an begrenzte Gewalt gebunden ſei, durch welche Kraft Alles bewirkt werde. Die Einſicht in Art und Grund der Natur ſoll den Aberglauben beſiegen [153]); und

151) I, 105 Somnia, quae vitae rationes vertere possint Fortunasque tuas omnis turbare timore. III, 16 Diffugiunt animi terrores vgl. V, 86. — II, 45 mortisque timores Tum vacuum pectus lincunt curaque solutum I, 111 Aeternas quoniam poenas in morte timendumst. — III. 63 haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur.

152) V, 1159 ff. — IV, 592 Humanum genus est avidum nimi' miraculorum — VI, 54 Ignorantia causarum conferre deorum Cogit ad imperium res et concedere regnum.

153) I, 70 effringere ut arta Naturae primus portarum claustra cupiret. v. 75 unde refert nobis victor quid possit oriri, Quid nequeat, finita potestas denique cuique Qua nam sit ratione atque alte terminus haerens. v. 129 Qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur. — v. 148 naturae species ratioque. vgl. VI, 41. V, 83. IV, 966.

Digitized by Google

das hielt der Dichter für erreicht in dem Lehrgebäude, deſſen Erklärung und poetiſchen Geſtaltung er ſeine Tage und Nächte widmete. Aber mehr noch als Befreiung vom Aberglauben liegt ihm die Bekämpfung jener Wunden der Zeit, Genußſucht und Herrſchſucht, am Herzen; und auch dazu ſchien ihm Epikurs Begriffsbeſtimmung des höchſten Gutes den richtigen Weg eröffnet zu haben. Stellen wir keine ideale Anforderungen an die Zeit, mochte er ſich ſagen; faſſen wir das in ihr Erreichbare ins Auge; räumen wir ein, daß die Natur Leidloſigkeit des Körpers und angenehme Empfindungen des Geiſtes dringend verlange: wie beides durch Maßhalten im Genuß und Beſeitigung falcher Vorſtellungen über die dazu erforderlichen Mittel erreichbar, wie einer ins Unendliche ſich ſteigernden und nimmer ſich ſättigenden Genußſucht, oder der Ehr- und Herrſchſucht, zu wehren ſei, hat Epikur als die wahre Kunſt des Lebens oder der Weisheit gelehrt [154]). Der Dichter begnügt ſich daher zu ſchildern, wie das unerſättliche Haſchen nach ſtels neuem Genuß dieſen ſelber vernichte, wie Ehr- und Herrſchſüchtige ſich und die Welt ins Unglück ſtürzen; ohne jedoch auf Entwickelung der Lehre vom Grunde der Luſt als Abweſenheit der Unluſt, näher einzugehen. Hat aber nicht ein tieferes, über alle Lehren der Klugheit hinausgehendes Bedürfniß innerer Befriedigung ſich in ihm geltend gemacht? Er ſchildert, wie im Taumel des wechſelnden Verlangens Jeder ſich ſelber fliehe und wie er, um ſich ſelber zu finden, vor Allem beſtrebt ſein müſſe die Natur der Dinge zu erkennen [155]). Schon damit erkennt er an, daß Erkenntniß einen über den Genuß hinausreichenden Werth habe; beſtimmter

---

154) II, 16 (ob. Anm. 71 und Anm. 79.) VI, 24 Veridicis igitur purgavit pectora dictis, Et finem statuit cuppedinis atque timoris, Exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes cet. ib. v. 9 sq. — V, 9 Qui princeps vitae rationem invenit eam quae Nunc appellatur sapientia. — ib. v. 1116 Divitiae grandes homini sunt vivere parce Aequo animo. vgl. v. 1428.

155) III, 1066 Hoc se quisque modo fugit . . . Quam (morbi causam) bene si videat, iam rebus quisque relictis Naturam primum studeat cognoscere rerum.

Digitized by Google

noch, wie ſchon oben (S. 46, 84) errinnert ward, ſpricht ſich des Dichters ſittliches Bewußtſein in ſeiner Schilderung der Qualen des Schuldbewußtſeins aus, in denen die Fabeln von den Büßungen im Orkus innerlich ſich verwirklichen ſollen; gleich wie in der Ueberzeugung, daß bei aller Abhängigkeit des Menſchen von der urſprünglichen Miſchung der Beſtandtheile ſeines Körpers, Nichts dennoch ihn verhindern könne ein der Götter würdiges Leben zu führen [156]).

Daß Lukretius das epikureiſche Lehrgebäude nicht blos als Gegengewicht gegen Aberglauben und ungezügelte Begierden betrachtete, oder auch nicht etwa blos die Weitſchichtigkeit, Leichtfaßlichkeit und ſcheinbare Folgerichtigkeit deſſelben bewunderte [157]), ſondern in ihm ſein Genüge fand, kann nicht bezweifelt werde. Faßt er ja den Senſualismus in ſeiner äußerſten Schärfe, führt nicht nur den Gebrauch der Organe, ſondern auch die animaliſchen Funktionen, wie das Gehen u. ſ. w., auf vorangegangene Erfahrung zurück, wodurch der Trieb erſt geweckt werden ſoll, und macht gegen die Annahme, der Menſch ſei von der Gottheit geſchaffen, die Einwendung geltend, es müßten ja dann als Motiv wirkliche Menſchen ſchon vorgelegen haben. Nicht minder läugnet er aufs entſchiedenſte alle Zweckurſächlichkeit, will an die Stelle aller und jeder Einwirkung göttlicher Weſen auf die Weltbildung und Welterhaltung, die aus und durch ſich ſelber ſchaffende Natur ſetzen [158]). Sie ſelbſt erzeugt im

---

156) III, 976 quaecunque Acherunte profundo Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis. vgl. ob. S. 472. — III, 319 Illud in his rebus videor firmare potesse, Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvola, quae nequeat ratio depellere nobis, Ut nihil impediat dignam dis degere vitam. V, 18 At bene non poterat sine puro pectore vivi. ib. 43 nisi purgatumst pectus. vgl. ob. Anm. 80.

157) III, 16 moenia mundi Discedunt, totum video per inane geri res. II, 7 Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere Edita doctrina sapientum templa serena.

158) II, 168 Deum sine numine. II. 180 Nequaquam nobis divinitus esse creatam Naturam mundi. v. 1090 natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis. vgl. VI, 379 sqq.

ewigen Fluſſe und Kampfe der Dinge ſtets Eins aus dem Andern [159]). Alles Gewordene iſt vergänglich, ewig nur die zwiefache Natur [160]) der Atome und des Leeren. Alles Gewordene iſt ein Ineinander von beiden, alle Verſchiedenheit deſſelben auf Verſchiedenheit der Bewegung (der unmittelbaren und nothwendigen Folge der unveränderlichen einfachen ſoliden Atome im leeren Raume) auf Beſtimmtheit der Bewegung, Zuſammentreffen der Atome, ihre Ordnung, Lage und Geſtalt zurückzuführen. Darauf beruht das beſondere Vermögen der Dinge, darauf die blinde und verborgene Natur [161]). Auch alles Belebte und Wahrnehmende hat ſeinen zureichenden Grund in den der Wahrnehmung, wie überhaupt der Qualitäten, nicht theilhaften Atomen [162]). Ein nach verſchiedenen verfehlten Arten des Zuſammentreffens der Atome, gelungener Wurf bildet, wie die Maſſen der Erde, des Meeres und Himmels, ſo auch die in ihren Theilen gegenſeitig ſich ſchützenden und zuſammenwirkenden, der Fortpflanzung und der Wahrnehmung fähigen organiſchen Weſen. Auch das Verfahren der Natur beruht auf Erfahrung, nur keiner irgendwie von Zwecken abhängigen Erfahrung [163]). Natürlich mußte Lukretius Naturgeſetze anerkennen, von

159) V, 280 adsidue fluere omnia constat. II, 69 Et quasi longinquo fluere omnia cernimus aevo vgl. v. 14?. — Ib. v. 574 Ex infinito ... contractum tempore bellum. vgl. V, 381. — I, 263 alid ex alio reficit natura, nec ullam Rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena. vgl. V, 827.

160) I, 503 duplex natura.

161) I, 684 quorum Concursus motus, ordo positura figurae omnia Efficiunt cet. v. 800 — I, 172 Atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni, Quod certis in rebus inest secreta facultus. v. 778 At primodia gignendis in rebu' necessest Naturam clandestinam caecamque adhibere.

162) II, 870 Ex insensilibus, quod dico, animalia gigni.

163) V, 428 Omne genus coetus et motus experiundo Tandem conveniunt ea quae cet. vgl. ib. 422. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt Nec quos quaeque darent motus pepigere perfecto, Sed quia multa modis multis mutata per omne Ex infinito vexantur percita plagis, Omne genus motus et coetus experiundo, Tandem deveniunt in talis disposituras cet.

Digitized by Google

denen die Haltbarkeit der Verbindung abhänge [164]). Und da trat eine zwiefache Schwierigkeit hervor; theils mußte dieſes Geſetz irgendwie bezeichnet, theils die Furcht vor unerbittlich waltender Nothwendigkeit beſeitigt werden. In erſterer Beziehung wendet der Dichter ſich zu dem altmythiſchen Begriffe der Venus als Urgrundes der Erzeugung und des Werdens, in Annährung an Parmenides und Empedokles; doch ſcheint er für die höhere geiſtig poetiſche Zeugung eines höheren Grundes zu bedürfen, indem er der Muſe Kalliope Beiſtand anruft (VI, 93). In der anderen Beziehung kommt ihm der Begriff des Zufalls zu Hülfe; er iſt ihm nicht nur die nothwendige Vorausſetzung der Abweichung der Atome von der ſenkrechten Linie und der Freiheit unſeres Handelns, ſondern, beſtimmt die nothwendige Abfolge von Urſache und Wirkung zu durchbrechen, ſetzt er uns auch kraft dieſer Freiheit in Stand der Beſtimmtheit unſerer Organiſation einigermaßen uns zu entziehen. Folgerecht aber führt Lukretius, wir wiſſen nicht ob oder wie weit nach dem Vorgange des Epikur, — den Grund des Zufalls und der Willkür auf einen den Atomen urſprünglichen Trieb zurück [165]).

Das auch bei Lukretius ſich ausſprechende Bedürfniß des Glaubens an ewige göttliche Weſen als Gewährleiſtung für die Wirklichkeit ſchlechthiniger ungetrübter Seligkeit, hält ſich frei von den abenteuerlichen Ausbildungen, mit denen es in der älteren epikureiſcher Schule vorkommt; er begnügt ſich ihre Sitze vom Gebiete des weltlichen Werdens und Vergehns auszuſchließen [166]).

---

164) I, 586 Et quid quaeque queant per foedera naturai, Quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat. II, 719 eadem ratio disterminat omne. V, 56 doceo, quo quaeque creata Foedere sint, in eo quam sit durare necessum Nec validas valeant aevi rescindere leges cet. ib. 920 et omnes Foedere naturae certo discrimina servant.

165) I, 57. II, 646. III, 18. V, 158. VI, 58 sqq. — V, 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis.

166) II, 254 pricipium quoddam, quod fati foedera rumpat, Ex infinito ne causam causa sequatur. — III, 319 (156) — II, 284 ne-

Digitized by Google

Vermögen wir ſchon in den Theilen des Lehrgedichts, worin die allgemeine Naturlehre entwickelt wird, nur ſehr theilweiſe auszumitteln, wie weit in ihnen Lukretius uns wiedergiebt was er in den Büchern des Epikur vorfand, ſo noch weniger in den darüber hinausgehenden Anſichten über die allmählige Entwickelung Deſſen was zum menſchlichen Daſein gehört, wie Sprache, Gewerbe und Künſte, Hausweſen und ſtaatliche Verhältniſſe. In der Erörterung dieſer Verhältniſſe iſt die Anknüpfung an die Atomenlehre eine ſehr lockere, wenn auch ihr nicht widerſprechend, ſo daß hier dem Dichter ein freierer Spielraum blieb, mochte auch manches hierher Gehörige ſchon Epikur in den Bereich ſeiner Erörterungen gezogen haben. Wir dürfen wohl annehmen, daß wenn er dieſe Theile des Gedichts in der Zeit ſeiner vollen poetiſchen Kraft ausgearbeitet hätte, ſeine Muſe ihnen ihr Gepräge beſtimmter aufgedrückt haben würde. In dem Schlußabſchnitt von der Peſt gelangt ſie wiederum zu ihrer vollen Energie. Eilfertiger als man erwarten ſollte, geht Lukretius über die Entwickelung des Rechtsbegriffs und über den Wechſel der Regierungsformen weg; er begnügt ſich in erſterer Beziehung die epikureiſche Begriffsbeſtimmung nur anzudeuten [167]) und läßt aus dem Königthum die Republik ſich entwickeln; die Mittelſtufe (ob der Ariſtokratie?) ſcheint als Zeit gewaltiger Herrſchſucht bezeichnet zu werden [168]). Auch Cicero läßt unberührt was Epikur in ſeinen Aphorismen vom Wechſel der Rechtsbeſtimmungen kurz hervorhebt und wahrſcheinlich anderweitig weiter durchgeführt hat [169]). Erkannte er keine andere Naturbeſtimmt-

---

cessest Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. — III, 33 Sponte sua volitant aeterno percita motu (exordia rerum).

167) V, 1017 Tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes Finitimi inter se nec laedere nec violari. vgl. v. 1023. u. Anm. 170.

168) V, 1139 Res itaque ad summam faecem turbasque redibat, Imperium sibi cum ac summatum quisque petebat. Inde magisratum partim docuere creare, Iuraque constituere, ut vellent legibus uti. vgl. 1145.

169) vgl. ob. Anm. 89. 90.

heit des Rechts an als die des nicht beſchädigen und nicht beſchädigt werden, ſo mußte er freilich die Gültigkeit der beſonderen Satzungen auf die Zeit der Anerkennung ihrer Nützlichkeit beſchränken [170]).

Eigenthümlich, daß Lukretius nicht Gelegenheit genommen hat das Lob der Freundſchaft zu ſingen, und wie hätte ihm die Gelegenheit fehlen können, ſie als weſentliches Mittel zur Erlangung und Befeſtigung glückſeligen Lebens zu preiſen? Wie lebendig ſein Sinn für Freundſchaft war, zeigt ſein Verhälniß zum Memmius. Bei völlig vollendeter Ausarbeitung ſeines Gedichts würde ſchwerlich gefehlt haben was wir jetzt vermiſſen.

---

170) Epic. b. Diog. 150 *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι . . . οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.* 151 *κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τε ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτ' αἰτιῶν, οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.* 152 *ἐάν τε νομοθετῆταί τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται, ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. ἐάν τε νομοθετῆταί τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει κτλ.* vgl. 143. 140. 141.

Digitized by Google

Ausführungen.

Zum zweiten Abſchnitt S. 55—173 und theilweiſe zum vierten Abſchnitt S. 236 ff.

Durch Diogenes Laërtius, dem wir die Aufbewahrung der drei Briefe des Epikurus und die ſeiner Axiome verdanken, erhalten wir faſt nur eine Menge unbeglaubigter, wenn gleich mit den Namen der Ueberlieferer bezeichneter Anekdoten aus dem Leben des Zeno. Prüfung derſelben würde ſchwerlich der Mühe lohnen. Ob Diogenes irgend eine der von ihm angeführten Schriften des Zeno ſelber geleſen, iſt ſehr zweifelhaft; auf keinen Fall hat er Sonderung der Lehren deſſelben von denen nachfolgender Stoiker ſich angelegen ſein laſſen. Anführungen aus zenoniſchen und anderen ſtoiſchen Büchern entlehnt er dem Poſidonius (VII, 55), Phanias, Schüler des Poſidonius (§ 41), Diokles (§ 48) u. a. Berichterſtattern, oder wahrſcheinlicher, ſeinen von ihm ausgeſchriebenen nächſten Vorgängern. — Nun finden ſich zwar Angaben des angeblich Eigenthümlichen des Zeno bei Cicero und einigen Andren, und ſpärliche Bruchſtücke aus den zenoniſchen Schriften kommen hinzu; doch bedarf die Authentie des uns Ueberlieferten noch einer ſorgfältigen Prüfung. Bei Cicero finden wir einen kurzen Abriß der ethiſchen, phyſiſchen und dialektiſchen Lehren des Zeno, welcher augenſcheinlich das ihm Eigenthümliche, im Unterſchiede von den weiteren Ausführungen der folgenden Stoa, zuſammenzufaſſen beabſichtigt. Gegen die Richtigkeit der Angaben möchte nicht leicht Erhebliches einzuwennden ſein, obgleich aller Wahrſcheinlichkeit nach auch hier Cicero aus ſchriftlichen oder mündlichen Ueberlieferungen, nicht aus eigner Kenntniß der Schriften des Urhebers der Stoa ſchöpfte. Leider aber erhalten wir auf die Weiſe nur dürftige

Grundlinien Deſſen woraus das ſtoiſche Lehrgebäude hervorgewachſen iſt. Auch den Ausgangspunkt des Zeno erſehen wir nicht mit Beſtimmtheit aus jenen Angaben. Wahrſcheinlich freilich daß er in den ethiſchen Ueberzeugungen deſſelben ſich gefunden habe, die Cicero auch den phyſiſchen und logiſchen voranſtellt; nicht minder wahrſcheinlich, daß Schärfung der ſittlichen Vorſchriften der Akademie und Beſeitigung der abſtoßenden und engherzigen Lebensnormen der Kyniker von ihm beabſichtigt ward. In erſterer Beziehung mußte er zwar ſich geſtehn, im Gegenſatz gegen allen und jeden Hedonismus, die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Anforderungen der Vernunft, mit der Akademie und zugleich mit den Kynikern zu theilen, und nicht unwahrſcheinlich daß ſchon er in Bekämpfung der Hedonik den Luſttrieb als bloßen Auswuchs des Erhaltungstriebes, nicht als Zweck deſſelben, gelten laſſen wollte (ob. Anm. 64). Ja, ſehr möglich, daß dieſe Einſicht in das richtige Verhältniß des Luſttriebes zum Lebens- und Thätigkeitstriebe ihm dann den Weg bahnte zu ſeiner Theorie vom Angemeſſenen (καθῆκον) als einer Vorſtufe zum wahrhaft Sittlichen. Hatte er den Selbſterhaltungstrieb als einen urſprünglichen und naturgemäßen anerkannt, ſo konnte er auch nicht mehr mit den Kynikern alles ihm Förderliche als ſchlechthin gleichgültig betrachten; er mußte ihm einen gewiſſen Werth, eine gewiſſe Würde, zugeſtehen, nur nicht ſchon den höchſten des wahrhaft Sittlichen; er mußte daſſelbe, in Folge des von ihm aufrecht gehaltenen ſokratiſch platoniſchen Standpunktes, den deutlichen und beſtimmten Anforderungen der Vernunft vorbehalten; und die glaubte er zunächſt in dem Innewerden der Einſtimmigkeit der verſchiedenen Lebensmomente zu finden. Daß eine ſolche Einſtimmigkeit mit ſich ſelber nur Folge der Einſtimmigkeit mit der Natur der Dinge ſein könne, mochte er ſchon ſelber ſtillſchweigend vorausgeſetzt und ſeine Nachfolge es nur beſtimmter ausgeſprochen haben. Auch die weitere Steigerung des Grundſatzes, zur Einſtimmigkeit mit der Gottheit, als oberſter Einheit und oberſtem Grunde der Naturordnung, hätte er nicht zurückweiſen können. Nur fragt ſich, ob er nicht vorgezogen haben würde bei der urſprünglichen, lediglich das innere, erfahrungsmäßige Bewußtſein zur Norm nehmenden

Digitized by Google

Formel des Grundſatzes ſtehn zu bleiben; die dürftigen Angaben geben uns nicht Aufſchluß darüber. So viel aber können wir aus ihnen entnehmen, daß er mit allem aprioriſchen, über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Wiſſen der platoniſch ariſtoteliſchen Schule bereits gebrochen und ſich ausſchließlich auf den Standpunkt der Empirie geſtellt hatte; was wir von ſeiner Logik und Phyſik hören, zeugt unwiderſprechlich dafür. Der Zug der Zeit hatte auch ihn ergriffen; auch er glaubte den Gefahren einer überfliegenden Spekulation, die ihm in den Beſtrebungen des Xenokrates anſchaulich geworden ſein mochte, nur durch Zurückziehung auf das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung entfliehen zu können.

Seine Logik, um einen ſicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, beruhte auf der Annahme, die Wahrnehmung (*φαντασία*, *visum*) entſpreche ſo dem ihr zu Grunde liegenden Gegenſtande, daß ſie nicht ſein könne wie ſie ſei, wenn ſie von irgend einem anderen herrühre (ob. Anm. 39). Nichts deſto weniger mußte er den Unterſchied wahrer und falſcher Vorſtellungen anerkennen, und hier entſtand Dunkelheit, ſchon weil er Wahrnehmung und Vorſtellung durch ein und daſſelbe Wort (*φαντασία*) bezeichnete. Die wahre Vorſtellung ſollte als ſolche durch hinzukommende Zuſtimmung der Vernunft ſich bewähren (ib. 41), ſo daß für Wahrnehmung, im Unterſchiede von der Vorſtellung, nur der Eindruck (*τύπωσις*, *impulsio*) der Sinne übrig bleiben konnte (ib. 37), d. h. Empfindung; der ergreifbaren Vorſtellung mußte vorbehalten werden das Erfaſſen der freien Selbſtbeſtimmung der Vernunft, die Zuſtimmung derſelben (ib. 41. 40). Ihm gleichwie der folgenden Stoa fiel es nicht ein an Unterſcheidung ſubjektiver und objektiver Beſtandtheile der Wahrnehmung oder primärer und ſekundärer Eigenſchaften derſelben ſich zu verſuchen, und in dieſer Beziehung blieb ſie hinter den Epikureern zurück; die größere oder mindere Spannung der Vernunftthätigkeit ſollte über die Grade (ib.) der Glaublichkeit und Wahrheit entſcheiden. So entſtand der eigenthümliche Aufbau der ſtoiſchen Logik, deren Nothwendigkeit Zeno ſich begnügt zu haben ſcheint anzuerkennen, ohne den Ausbau derſelben ſich ſonderlich angelegen ſein zu laſſen (ob. Anmerk. 35. 36). Wie weit er ſie zur

Digitized by Google

Widerlegung von Sophismen ſelber anwendete oder ſeine Schüler anwies ſie anzuwenden, erfahren wir nicht (ib.) Auch nicht, wie er in dieſer Beziehung zu der Skepſis des Arkeſilas, ſeines jüngeren Zeitgenoſſen, ſich verhielt.

Wollte man alle Erkenntniſſe auf ſinnliche Wahrnehmung zurückführen, ſo mußte man freilich, im Gegenſatz gegen den Spiritualismus, ihr durch und durch ein ſinnliches Subſtrat beilegen und alle Wirklichkeit auf materielles Daſein beſchränken (ob. Anm. 44), mithin auch für das die ſinnliche Wahrnehmung zur Erkenntniß formirende Vermögen der Vernunft einen materiellen Träger erdenken. Wie konnte man ihn beſſer zu finden erwarten als in der den Unterſchied von Stoff und Geiſt in den Strom ewiger, ſtetiger Bewegung einzutauchen beſtrebten Theorie des alten Heraklit? Zu ihr hat denn auch ſchon Zeno ſich gewendet, um eine Phyſik zu Stande zu bringen. Wie weit er ſich darin vertiefte, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen; Grundlinien ſcheinen ihm genügt zu haben. Ging er von der Vorausſetzung eines Urſtoffs aus und bezeichnete er ihn als die Weſenheit (ob. Anm. 45), ſo unterſchied er in ihm doch ſogleich ein Leidendes und ein Wirkendes [1]), und führte letzteres auf das Beweglichſte im Stoffartigen, auf Aether oder Feuer zurück (ob. Anm. 46. 47). Dieſes als Zeus gefaßt, war ihm der Same der Weltbildung; daher auch die Annahme des periodiſchen Wechſels zwiſchen dieſer und dem Fürſichſein der noch verborgen die Welt in ſich enthaltenden Urweſenheit [2]). Das deſſen Theil dem Untergange verfällt, ſagte er, muß auch als Ganzes ihm unterworfen ſein, da weder Theil ohne Ganzes noch das Ganze ohne Theile beſtehen kann; und die Welt iſt ein Körper, von der Gottheit aus vielen Theilen zuſammengeſetzt; unvergänglich aber iſt der ſtets ſich erneuernde ewige Grund der Dinge [3]). Er wird als Zeus bezeichnet, ſollte doch aber ohne Zweifel alles aus ihm

1) vgl. Achill. Tat. Isag. in Arat. 5. p. 129 Petav.

2) ſ. ob. Anm. 48. 49. vgl. Kriſche S. 368 ff. 376 f.

3) Philo de provident., sermo I, p. 12. ed. Aucher. vgl. Philargyr. in Virgil Georgica II, v. 336.

Digitized by Google

ſich Entwickelnde implicite ſchon in ſich tragen. Auch in der Beſchreibung der Weltbildung hielt Zeno ſich ganz an der heraklitiſchen Vorſtellungsweiſe. Freilich erhalten wir auch hier nur die allgemein gehaltenen Angaben der ſtoiſchen Lehre überhaupt, nicht die urſprüngliche Form, in welcher Zeno ſie aufgefaßt hatte. Nur ſehen wir, daß ihm vor Allem daran lag, dem Begriffe des Zeus eine dem ſittlich religiöſen Bewußtſein entſprechende Faſſung zu geben. Er identificirt ihn mit dem (ſittlichen) Naturgeſetz, welches das Rechte oder Gute gebiete, das Entgegengeſetzte verhindere (ob. Anm. 47. 51), und dieſes wird von ihm ſelber oder doch in ſeinem Sinne, als die durch Alles hindurchgehende richtige Vernunft bezeichnet [4]). Daraus folgert er wiederum, daß die Welt beſeelt und nach beſamenden Verhältniſſen der Vernunft theilhaft ſei (ob. Anm. 50. 53). Doch will er den Begriff eines ſich aus ſich entwickelnden Urſamens nicht fahren laſſen und führt die Gottheit auf den Aether zurück (ob. Anm. 47). So aber verſchlingen ſich in einander die Annahmen einer mit Nothwendigkeit fortſchreitenden (*κατὰ σπερματικοὺς λόγους*) Naturkraft und einer frei, nach ſittlichen Zwecken wählenden göttlichen Vorſehung (ob. Anm. 50—53). Wir wiſſen wiederum nicht, ob und in welcher Weiſe Zeno an Ausgleichung dieſes Gegenſatzes ſich verſucht habe. Er hielt gleichmäßig feſt an der Ueberzeugung daß Alles nach Naturnothwendigkeit aus dem Urſamen ſich entwickele, und wiederum daß dieſe Nothwendigkeit eine durch und durch vernünftige, den ſittlichen Zweckbegriffen entſprechende ſei. Der ſchon bei ihm beſtimmt hervortretende Begriff untheilbarer Einheit von Stoff und der auch die Vernunft in ſich begreifenden Kraft, von Welt und der einheitliche Durchdringung aller ihrer Theile [5]), mochten ihm die Schwie-

---

4) Diog. VII, 88 *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος. ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Lactant. de vera sapientia c. 9 Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat cet. vgl. Kriſche a. a. O.

5) Galen. de natur. facultat. I, 2 *εἰ δ' ὥσπερ τὰς ποιότητας*

Digitized by Google

rigkeiten verdecken, welche die Verſuche wiſſenſchaftlicher Einigung der Begriffe einer mit unbedingter Nothwendigkeit wirkenden Urſächlichkeit und einer von Zwecken geleiteten freien Selbſtbeſtimmung mit ſich führen. Auch auf dem ethiſchen Gebiete ſcheint Zeno an ſolchen Verſuchen ſich nicht betheiligt zu haben. Unverbrüchlich aber an der Einheit von Stoff und Geiſt, im Anſchluß an Heraklit, feſtzuhalten, ward Zeno durch ſeine Abkehr vom Dualismus Plato's und Ariſtoteles' und von dem damit verbundenen Spiritualismus genöthigt. Wiewohl er verſchiedene Stufen der Durchdrungenheit des Stoffes vom Geiſte anerkennen mußte, ſo wollte er doch eine Eintheilung der Seelenthätigkeiten, je nachdem ſie in der Sinnlichkeit oder in der Vernunft ihren Grund hätten, nicht gelten laſſen, meinte ſie vielmehr auf die verſchiedenen Spannungen der Vernunftthätigkeit zurückführen zu können (unten S. 521 f.). Wir erſehen aus Galen, mit welcher Weitſchweifigkeit ſeine Nachfolger, beſonders Chryſippus, dieſen Monismus des Zeno weiter durchzuführen unternahmen und werden ſpäter noch einmal auf dieſen Punkt zurückkommen müſſen. Auch möglich, daß, wenn nach dem unklaren Berichte bei Stobäus (ob. Anm. 57), er die Urſache als das Wodurch, allem Gewirkten als bloſſem Angethanen (*συμβεβηκὸς* oder *κατηγόρημα*) entgegenſetzte, er die Vernunft als einzig wirkende Urſache bezeichnen wollte [6]).

Zeno ſcheint ſich begnügt zu haben hervorzuheben, daß ſein oberſtes Princip nicht als blindwirkende Kraft, ſondern als ein nach Abſicht und Zweck waltendes Princip, als künſtleriſch fortſchreitendes Feuer, zu faſſen ſei, und wahrſcheinlich fanden ſich ſchon bei ihm die Grundzüge der von Kleanthes u. A. weiter durchgeführte Beweisführung daß die Wärme die bewegende, belebende, die Luft durchdringende, dem Sinn und der Vernunft zu Grunde liegende Natur ſei [7]), und ihr reinſter Beſtandtheil der alle unter ſich ein-

---

καὶ τὰς οὐσίας δι' ὅλων κεράννυσθαι χρὴ νομίζειν, ὡς ὕστερον ἀπεφήνατο Ζήνων ὁ Κιττιεύς. Dieſe und e. a. Belegſtellen verdanke ich der gütigen Mittheilung meines Freundes Prof. K. Wachsmuth.

6) ob. Anm. 55. 57.

7) Cic. de N. D. II, 7 sqq. vgl. III, 14. Die Worte: haec ita

ſtimmigen Theile der Welt zuſammenhaltende göttliche Geiſt. Den Grundgedanken eines geiſtigen Urfeuers hielt die Stoa im Wechſel der Bezeichnungen feſt[8]). Anderweitig ſcheint Zeno denn auch die Inweſenheit der göttlichen Kraft des Feuers als Weltvernunft in der ganzen Natur der Dinge nachzuweiſen verſucht zu haben[9]), und zwar zunächſt in dem Sternenlauf, den Jahren, Monaten und dem Wechſel der Jahreszeiten[10]). Wie weit er die Gradverſchiedenheiten der Durchdrungenheit der verſchiedenen Stufen des Daſeins durch die göttliche Vernunft, näher zu beſtimmen verſucht habe, erfahren wir wiederum nicht; nur Themiſtius[11]) ſagt, Zeno habe auf ſämmtliche vier Stufen die Durchdringung von der Gottheit zurückgeführt, und Stobäus, er habe Sonne, Mond und die übrigen Geſtirne für geiſtig, vernünftig und feurig gehalten[12]). Unmittelbar an jene Angabe über die zenoniſche Vergötterung der Geſtirne u. ſ. w. knüpft ſich dann bei Cicero was von ſeiner etymologiſirenden Deutung des polytheiſtiſchen Volks- und Dichterglaubens geſagt wird[13]). Gleichwie Sonne, Mond und Geſtirne

---

fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno et continuo divino spiritu continerentur, gehen der Argumentation Zeno's, daß die Welt der Vernunft und der Wahrnehmung theilhaft ſein müſſe, voran (II, 7, 19), und unmittelbar darauf folgt c. 9 sic enim res se habet, ut omnia quae alantur et crescant, contineant in se vim caloris. Erſt darauf geht Cicero zu der dem Kleanthes entlehnten Ausführung über. vgl. ob. Anm. 50. 51.

8) νοῦς κόσμου πυρινός, νοῦς αἰθέριος u. ſ. w. ſ. Kriſche 378 ff.

9) Cic. N. D. I, 14 aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Kriſche S. 381 ff.

10) Cic. A. vgl. Acad. II, 37, 119.

11) Themist. paraph. in Arist. de Anima, nach Kriſche S. 384.

12) Stob. I, p. 147. vgl. p. 137. Mein. Ihm zufolge hatte auch Zeno der Sonne und dem Monde eine doppelte Bewegung zugeſchrieben, vgl. Kriſche S. 388.

13) Cic. N. D. I, 14 (ob. Anm. 54) II, 24 alia quoque ex ratione et quidem physica, magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt. Atque hic locus a Zenone

Digitized by Google

und die periodiſchen Umläufe der beiden erſteren, ihrer Göttlichkeit unbeſchadet, in mehr oder weniger reine Erſcheinungsweiſen des Weltäthers umgeſetzt wurden, ſo mußten auch Jupiter, Juno, Veſta und die übrigen Gottheiten des Kultus, wir wiſſen nicht wie weit herab, ihres perſönlichen Daſeins entkleidet, ſich begnügen als hervorragende Phaſen in der Weltentwickelung verehrt zu werden. Und nicht blos in der heſiodiſchen Theogonie hatte er ſeine Lehre vom göttlichen Aether und ſeinen Entwickelungsſtufen mit Hülfe kühner Etymologien und mit Unterſcheidung eines ſcheinbaren und eines wahren Sinnes, nachzuweiſen verſucht, ſondern auch die homeriſchen Gedichte in den Kreis ſeiner Deutungen gezogen [14]). Doch legte Zeno wahrſcheinlich nur den Grund zu den endloſen Mythenerklärungen, an denen Kleanthes, Chryſippus und neuere Nachfolger, oft weit genug von einander abgehend, ſich verſuchten [15]).

Die ganze Ethik Zenos bewegt ſich um zwei Grund- und Angelpunkte: um die Ueberzeugungen daß ſchlechthin keinen Werth haben könne was nicht naturgemäß ſei, und wiederum daß unbedingter, d. h. ſittlicher Werth nur Dem zukomme, was aus der Vernunft und um der Vernunft willen gewollt und gewirkt werde. Gleich wie ihm die Vernunft, ſeines Senſualismus ohngeachtet, das

---

tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. vgl. III, 24. So hatte Zeno das heſiodiſche Chaos, auf das angebliche Etymon *χεῖϑαι* zurückgehend, weil es geworden ſein ſollte, als Waſſer, d. h. wohl als Mittelfluſe des Daſeins gefaßt; vgl. Kriſche S. 395.

14) Diog. VII, 4 *προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε.* Dionis Chrysostomi orat. LIII, 275 Reisk. *γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδυσσείαν καὶ περὶ Μαργίτου δέ . . . ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν τὰ δὲ κατ' ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος κ. τ. λ.* vgl. Kriſche 392 ff. Nach Cicero a. a. O. III, 24, 63 wollten jene Stoiker (13) reddere rationem vocabulorum, cur quisque (deus) ita sit appellatus, causas explicare. ib. 62 explicatio fabularum et enodatio nominum c. 25 dicali usu loquamur. Cic. Offic. I, 7, 23. an dicamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt unde verba sint ducta.

15) ſ. was Kriſche S. 390 ff. beiſpielsweiſe davon anführt.

Digitized by Google

wahre Weſen der Welt war, konnte er unbedingten Werth auch nur den Wollungen und Handlungen zugeſtehen, welche Vernunftherrſchaft zu ihrem ausſchließlichen Motiv hatten. Er iſt ſchwerlich der Urheber des Grundſatzes der Naturgemäßheit geweſen, wohl aber hat er zuerſt ihn mit den unbedingten Anforderungen der Sittlichkeit zu einigen verſucht. Er ging davon aus, daß während ſchon im Thiere der Grundſatz der Naturgemäßheit nicht im Luſttriebe, ſondern in dem der Selbſterhaltung ſich äußere (ob. Anm. 64), nur der Menſch, kraft der in ihm zum Wiſſen vordringenden Vernunft, den ihm beſtimmten höheren Grad der Naturgemäßheit zu erreichen vermöge, ſofern er in ſeinem Wollen und Handeln lediglich durch Einſicht in die Vernunftzwecke geleitet werden ſolle. Gleichwie Sokrates führte er die Sittlichkeit oder Tugend auf das Wiſſen zurück, in der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß in ihm die eigenthümliche Natur des Menſchen beſtehe. Wie hätte er aber läugnen können, daß auch die Naturgemäßheit des Thieres vom Geſetze der Vernunft geleitet werde? und gehört nicht auch der Menſch der Thiergattung an? So unterſchied er denn das unmittelbar aus den Impulſen des Naturtriebes hervorgehende und das kraft der Einſicht in die Vernunftzwecke und um ihrer willen Gewollte und Gewirkte, und konnte nur letzteres für das an ſich Anzuſtrebende, wahrhaft Sittliche halten, dabei aber nicht außer Acht laſſen, daß auch das unmittelbar aus dem Naturtriebe hervorgehende in das Bewußtſein des Menſchen falle, und daß bei Verſchiedenheit der ſich darbietenden Impulſe Wahl ſtatt finde. So unterſchied er das den Anforderungen der Selbſterhaltung, worauf die Naturgemäßheit des Individuums gerichtet ſein müſſe, Entſprechende und das ihm Widerſprechende, mag auch ſchon verſchiedne Grade der Würde, die er erſterem beilegen mußte, anerkannt haben. Gleichgültig nur blieb ihm auch das dem Triebe der Selbſterhaltung entſprechende, ſofern es ſeinen höchſten ſittlichen Werth erſt durch die Verwendung zu den unbedingten, d. h. zu den Vernunftzwecken, erhalten könne, die der Menſch ſich zu ſetzen vermöge und verpflichtet ſei. Gleich wie Plato und Ariſtoteles erkannte er den Primat der Vernunft auf's entſchiedenſte an, ohnerachtet des materiellen Subſtrats,

Digitized by Google

woran er ſie gebunden hatte; nur wahre Autonomie, ein aus und durch ſich ſelber Zwecke ſetzendes Vermögen konnte er ihr nicht zugeſtehen, ohne den Heiſchſatz ſeiner Logik, daß alle Erkenntniſſe auf ſinnlicher Wahrnehmung beruheten, wiederum aufzuheben [16]). Daher die Schwierigkeiten, welche zu beſeitigen auch ſeine Nachfolger nicht im Stande waren (vgl. ob. S. 66 ff.)

Wohl wäre es der Mühe werth von **Kleanthes** und ſeinen beiden Mitſchülern Sphaerus und Perſäus (ob. S. 75 ff.) Näheres zu wiſſen; erſterer, wenn auch kein ſelbſtändiger philoſophiſcher Geiſt, hat die zenoniſchen Lehren wahrſcheinlich treuer und einfacher aufgefaßt als ſein Nachfolger Chryſippus, ohne deſſen Streben den Namen des Zeno zu verdunkeln, — und dabei doch wohl die Gelegenheiten nicht auſſer Acht gelaſſen ſie in ihm ſich anſchließender Art theilweiſe zu ergänzen und zu berichtigen. Auſſer auf das gelegentlich ſchon Angeführte [17]) beziehe ich mich auf Anführungen ſeiner Annahmen von der Weltverbrennung [18]), von der Geſtalt der Geſtirne [19]) von einem zwiſchen den Tropen gelegenen Okean [20]), und beſonders auf ſeine Aeußerungen über den Werth poetiſcher und muſikaliſcher Beiſpiele zur Verdeutlichung oder Veranſchaulichung philoſophiſcher Begriffe [21]). Aus letzteren Aeußerungen ſieht man wie ſein poetiſcher Sinn auch in Bezug auf

---

16) Rückſichtlich einzelner andrer Lehrpunkte Zeno's verweiſe ich auf die Anmerkungen oben 74. 271. 275. 286. 289. (S. 134.) 292. 304. 311. 327. 351. 357.

17) ob. Anm. 82. 102. 202. 222. 227. 229. 235. 236. 238. 241. 265. 273. 274. 276. 277. 285. 288. 306. 313. 330. 350. 364.

18) Philo de incorrupt. mundi p. 105. 27 Mang. *μεταβάλλειν (τὴν γῆν) ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν φλόγα, ὡς ᾤετο Κλεάνθης.*

19) Achill. Tat. isag. in Arat. 12. p. 133 in Petav. Uranol.

20) Gemin. elem. astron. p. 15 a *ὑποκεχύσθαι μεταξὺ τῶν τροπικῶν τὸν ὠκεανόν*

21) Philodem. *περὶ μουσικῆς*, Heracl. vol. I col. XXVIII. Dieſe Anführungen (17—20) verdanke ich wiederum der Mittheilung K. Wachsmuths.

Wiſſenſchaft ſich nicht verläugnete. Vom Sphaerus und Perſaeus bemerke ich nur, daß die von ihnen angeführten Schriften über den lakoniſchen Staat vom Bedürfniß zeugen das Weſen des Staates an einem konkreten Beiſpiele zu verdeutlichen, woran ſie wahrſcheinlich glaubten die Grundſätze der Stoa bewähren zu können. Vom Sphaerus wird auſſerdem die Schärfe ſeiner Definitionen der Tugendbegriffe gerühmt.

Von Chryſipps Erweiterung und Umgeſtaltung der urſprünglichen ſtoiſchen Lehren wird eingehend und mit gerechter Würdigung erſt gehandelt werden können [22]), wenn die Bruchſtücke ſeiner Bücher vollſtändiger und kritiſcher bearbeitet vorliegen werden. Ich muß mich begnügen einige Seiten ſeines von folgenden Stoikern wiederum weiter aus- oder umgebildeten Lehrgebäudes näher zu beleuchten, und gehe dabei nicht auf ſeine eigentliche Logik zurück, da ich Prantl's klaſſiſcher Arbeit nichts Weſentliches hinzuzufügen weiß und über meine von der ſeinigen abweichende Auffaſſung des Weſens der hypothetiſchen und disjunktion Schlußform, mich bereits ausgeſprochen habe [23]). Nur über die pſychologiſche Grundlegung der ſtoiſchen Dialektik habe ich noch einige Erörterungen hinzuzufügen. Sie mußte ſich die Aufgabe ſtellen zu zeigen, wie aus der durchgängigen Wechſelwirkung zwiſchen den von Sinnendingen (τυγχάνοντα) empfangenen Eindrücken (ob. Anm. 142) und der Vernunftthätigkeit, Erkenntniß ſich bilde. Alle Realität ſollte dieſe von der Wirklichkeit der Dinge, ihre Gewißheit von der Vernunftthätigkeit erhalten. Sie muß ausgehn vom Innewerden innerer Veränderung (ἀλλοίωσις τῆς ψυχῆς ob. Anm. 120), ſei es durch Einwirkung äußerer Gegenſtände oder durch zuſtändliche Affektionen. Im einen wie im andren Falle iſt das zu Grunde liegende Reale die Wirklichkeit der Objekte oder der ſubjektiven Zuſtände [24]). Wäre das die Erkennt-

---

22) Wie unzureichend Fr. N. G. Baguets Sammlung: de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis Lovan. 1822, zeigt die reiche Nachleſe, welche wir Prantls Geſchichte der Logik verdanken.

23) ſ. oben S. 99.

24) Sext. VII, 241. πάντως ἐν τῷ λόγῳ τῆς φαντασίας συνεμ-

Digitized by Google

niß Auswirkende dieſelbe wiederum wirkliche, d. h. körperliche, Weltvernunft, ſo würde all und jede Erkenntniß ſogleich real ſein, Wahrheit und Gewißheit würden zuſammenfallen; nun aber iſt das die Erkenntniß Auswirkende die Vernunft des einzelnen Subjekts. Daher die auffallende, mit großer Ausführlichkeit durchgeführte Behauptung, das Wahre, d. h. das vom Subjekt als wahr Ergriffene, ſei unkörperlich, die Wahrheit körperlich, d. h. real (ob. Anm. 144). Und hier eine augenſcheinliche Lücke wenn nicht ein Widerſpruch in der Lehre. Die individuellen Vernunftthätigkeiten, ja ſogar die Sinnenthätigkeiten (ob. Anm. 225 f.), werden doch auf Hauche (πνεύματα) oder Spannungen (τόνοι) der Weltvernunft zurückgeführt; mithin müſſen ſie an der Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit, Theil nehmen: es konnte daher rückſichtlich ihrer nur von Theilbarkeit und Gradverſchiedenheiten der Wirklichkeit, nicht von Unkörperlichkeit die Rede ſein, weshalb ein ſpäterer Stoiker, Baſilides, nichts Unkörperliches anerkennen wollte (ob. Anm. 145. 189). In der That hätte denn auch die ältere Stoa wider Willen Wirkſamkeit, daher auch Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit des Wahren und ſeiner Formen, nach ihrer Grundvorausſetzung, gelten laſſen müſſen; dem Eingeſtändniß ſcheint ſie zunächſt ausgewichen zu ſein um in ihrer Abkehr von Plato und Ariſtoteles den Gattungsbegriffen keine Realität in der Natur der Dinge beilegen zu dürfen (unten Anm. 30).

Die Schwierigkeiten der Durchführung ihrer unklaren Grundvorausſetzung machen den Stoikern ſchon in der Begriffsbeſtimmung der Vorſtellung (φαντασία) ſich fühlbar. Daß Chryſippus den zenoniſchen Eindruck in der oder auf die Seele, nicht mit Kleanthes mechaniſch, ſondern dynamiſch, als Veränderung faſſen wollte, und ſehr treffend ſeine Erklärung befürwortete[25]), reichte nicht aus; eben ſo wenig die zur Beſeitigung der Einrede, auch wenn Verſtauchung des Fingers und Jucken der Hand eintrete, finde Veränderung in der Seele ſtatt, die erſonnene nähere Beſtimmung eines Andern: Ver-

---

φαίνεσθαι τὸ τὴν πεῖσιν γίνεσθαι ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη. vgl. ob. Anm. 121. 135.

25) Sext. Emp. adv. Muth. VII, 230 f. vgl. ob. Anm. 120.

Digitized by Google

änderung der Seele, ſofern ſie als Seele, d. h. als oberſtes Vermögen (*ἡγεμονικόν* ob. Anm. 126) gefaßt werde; es ward damit nur die Abhängigkeit all und jeder Vorſtellung von der Vernunft gewahrt [26]). Wie aber, fragte ſich dann, ſollte die Vorſtellung von der Zuſtimmung und dem Triebe unterſchieden werden? Auch der Trieb, die Zuſtimmung und die Ergreifung ſind Veränderungen des lenkenden Seelenweſens und doch verſchieden von der Vorſtellung; denn dieſe iſt eine eigene Ueberzeugung und Beſchaffenheit (*διάθεσις*), jene ſind vielmehr gewiſſe Thätigkeiten [27]). Suchten die Stoiker durch die Ausrede ſich zu helfen, daß jene Merkmale der Ueberzeugung und Beſchaffenheit, ſtillſchweigend (*κατὰ συνέμφασιν*) in der Definition enthalten ſeien, ſo forderte man wiederum ein unterſcheidendes Merkmal jener der Vorſtellung eigenthümlichen Ueberzeugung [28]).

Mit ſo unbeſtimmtem Begriff von Vorſtellung wendeten ſich die Stoiker zur Unterſcheidung der verſchiedenen Arten derſelben. Ihre Glaublichkeit oder Unglaublichkeit, und ähnlich, zugleich Glaublichkeit und Unglaublichkeit, oder weder Glaublichkeit noch Unglaublichkeit, ſollte durch die ſie begleitende ſanfte oder die Zuſtimmung zurückhaltende rauhe Bewegung der Seele (*κίνημα περὶ ψυχήν*) entſchieden werden, und doch das eine oder andere immer wiederum abhängig von zu Grunde liegenden Wahrnehmungen oder Erwägungen ſein [29]). Die Vorſtellungen können dann entweder wahr oder

26) Sext. E. ib. 23 2 sq.

27) ib. 237 *καὶ γὰρ ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μέν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ, διαφέρουσι δὲ τῆς φαντασίας· ἡ μὲν γὰρ πεῖσίς τις ἦν ἡμετέρα καὶ διάθεσις, αὗται δὲ πολὺ μᾶλλον ἐνέργειαί τινες ἡμῶν ὑπῆρχον.*

28) ib. 239 *τοιαύτης δ' οὔσης καὶ τῆσδε τῆς ἐνστάσεως πάλιν ἐπὶ τὰς συνεμφάσεις οἱ Στωικοὶ ἀνατρέχουσι, λέγοντες τῷ ὅρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συναναχούειν τὸ κατὰ πεῖσιν . . . ἀλλὰ μὴ τὸ κατὰ ἐνέργειαν γίνεθαι τὴν ἑτεροίωσιν* 240. *ἰδίωμα πείσεως εἶναι τὴν φαντασίαν, ὅπερ διενήνοχε τῶν τοιούτων διαθέσεων,*

29) ib. 242 *πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ λεῖον κίνημα περὶ ψυχὴν ἐργαζόμεναι, ὥσπερ νῦν τὸ ἡμέραν εἶναι καὶ τὸ ἐμὲ διαλέγεσθαι καὶ πᾶν ὃ τῆς ὁμοίας ἔχεται περιφανείας κ. τ. λ.*

Digitized by Google

falſch, oder auch wieder zugleich wahr und falſch und weder wahr noch falſch ſein, je nachdem die auf Thatſachen beruhende Ausſage (κατηγορία) es entſcheide (ob. Anm. 122). Weder wahr noch falſch ſollen die Gattungsbegriffe ſein, ſofern ſie der beſonderen Beſtimmtheit der Artbegriffe ermangeln [30]). Doch muß den wahren Vorſtellungen noch ein Merkmal hinzukommen; um ergriffene (καταληπτικαί) zu werden, dürfen ſie nicht von Auſſen oder zufällig wie in leidentlicher Stimmung (κατὰ πάθος) aufgefaßt werden, ſondern von einem Seienden (ὑπάρχον) und ihm entſprechend (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπ.) eingeprägt und beſiegelt (ἐναπομεμαγμέναι καὶ ἐναποσφραγισμέναι) worden ſein; ſie müſſen daher ihrem Gegenſtande und deſſen Beſtandtheilen völlig entſprechen, mit allen ihren beſonderen Beſtimmtheiten (ἰδιώματα) aufgefaßt werden, ſo daß ſie von einem nicht ſo Seienden ohnmöglich herrühren könnten (ob. Anm. 122). So hielten denn die älteren Stoikern die ergreifbare Vorſtellung für das Kriterium der Wahrheit; die neueren fügten noch hinzu, daß ſie kein Hinderniß finden dürfe, auch nicht in Bezug auf die äußeren Verhältniſſe, ſo wie dem Admet in dem Glauben ſichs ergab, daß die vom Herakles ihm zugeführte Alkeſtis nicht aus der Unterwelt habe zurückkehren können, dem Menelaus bei Wiedererlangung der wahren Helena am Pharos in Aegypten, der Zweifel, wie doch die von ihm aus Troja zurückgeführte Helena ein bloſſes Abbild der wahren Helena geweſen ſein könne [31]). Sie empfahlen daher ſorgfältigſte Prüfung, in der Vorausſetzung daß das Sinnenvermögen, gleich einem Abglanze (φέγγος) der Natur, zur Erkenntniß der Wahrheit mit Sicherheit uns führe. So unterſchied man denn auch wohl wiederum ein unfreiwilliges und freiwilliges Moment der Zuſtimmung (συγκατάθεσις ob. Anm. 130).

So weit beruht alſo die Erkenntnißlehre der Stoa gänzlich

---

30) ib. 246 οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσὶν αἱ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα . . . ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλλην ἐστίν . . . οὔτε βάρβαρος. — οὔτινα, ſ. ob. Anm. 142.

31) ib. 253 ob. Anm. 138.

Digitized by Google

auf ſinnlicher Wahrnehmung und der Sorgfalt ihrer Beachtung. Was aber trübt ſie und lenkt uns vom Wahren ab? Die Vernunft als ſolche, die ja auch Grund der ſinnlichen Wahrnehmung iſt, doch wohl ohnmöglich, ſondern nur die dem Individuum eigenthümliche falſche Anwendung derſelben, — der überſchießende Trieb, wie es die Epikureer faßten. Nun wollen die Stoiker, wie wir noch näher ſehn werden, Zwei- oder Dreitheilung des Seelenweſens durchaus nicht zugeben, Sinnlichkeit und Vernunft durchaus nicht geſondert wiſſen (ob. Anm. 126. 121); die der letzteren eigenthümliche Zuſtimmung ſollte nur nach den verſchiedenen Graden der Spannung, und leidentlich (*κατα πεῖστν*) oder ſelbſtthätig (ob. Anm. 121), unfreiwillig oder freiwillig (ib. 130. 124 *κατὰ περίπτωσιν*), auch rückſichtlich des ſinnlich Wahrgenommenen, erfolgen (ib. 132): ſo griffen ſie denn zur Unterſcheidung des Körperlichen oder Wirklichen und Unkörperlichen oder Unwirklichen. Was der Vernunftthätigkeit oder dem Denken und der Abſtraktion des beſonderen Subjekts angehört, ſollte unkörperlich ſein, wie das in der Mitte zwiſchen Gedanken (*νόημα*) und Ding ſchwebende Bezeichnete oder Ausgeſprochene (*λεκτόν*), was wahr oder falſch ſein kann[33]), alſo das Urtheil (*ἀξίωμα* ob. Anm. 147), und die Gattungsbegriffe, ſo weit ſie über die in beſonderer Beſtimmtheit ſich verwirklichenden Artbegriffe hinausreichten. (30). Dabei verwickelten ſie ſich in unauflösliche Schwierigkeiten, ohne das Problem zu löſen. Warum ſollten nicht, gleichwie die Vernunft ſelber, ſo auch ihre Thätigkeiten im Subjekt auf materielle Strömungen oder Hauche zurückgeführt, warum nicht anerkannt werden, daß auch das Ausgeſprochene, die Gattungsbegriffe und Abſtraktionen das Wirkliche d. h. die Dinge, zu erreichen, beſtimmt und beſtrebt ſeien? Und wenn nicht ſo, wozu ſollte ihre ganze Dialektik, ihre Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, dienen, wodurch ſie doch ein richtiges Allgemeines er-

---

32) ib. 259 *τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένην φαντασίαν.*

33) ob. Anm. 142. 143.

reichen zu können vorausſetzen mußten? Woher denn auch die Ablenkung der ſubjektiven Vernunft von der wahren, allgemeinen? denn daß letztere in ſtetem durchgängigen Einklang mit der Realität der Dinge ſtehn müſſe, konnten ſie ihrer Grundvorausſetzung nach ſchlechterdings nicht bezweifeln. Lediglich ihr Ineinswirken von Vernunft und Sinnlichkeit, Stoff und Kraft, konnte die Stoiker zu ſo übel berathenem Verſuch veranlaſſen, doch wiederum in der Vernunft ſelber den Grund deſſen zu ſuchen was von der Erkenntniß der Realität der Welt uns ablenke, wenngleich ſie kraft ihrer Zuſtimmung der Grund aller unſrer realen Erkenntniß ſein ſollte. Darin denn auch die Urſache der Unklarheit ihrer Beſtimmungen über Verannahme (πρόληψις) und Gedanken (ἔννοια, νόημα) und ihr Verhältniß zu einander[34]). Zu beiden war Zuſtimmung erforderlich; aber worin liegt der Unterſchied, je nachdem das eine oder andre aus ihr hervorgehn ſoll? An entſcheidenden Momenten fehlt es offenbar wiederum, weil Sinnlichkeit und Vernunft ineinander laufen. Selbſt des Auskunftsmittels, den Irrthum auf Trägheit zurückzuführen, ſcheint die Stoa ſich nicht bedient zu haben, und konnte es auch wohl kaum.

Allerdings hatten auch die Stoiker an der Aufzählung der verſchiedenen Seelenvermögen ſich betheiligt und waren wenn man der ungenauen Angabe des Tertullianus[35]) trauen darf, zu ſehr verſchiedenen Annahmen gekommen, Zeno ſoll ihrer drei, Panaetius fünf und ſechs, Soranus ſieben, Chryſippus acht, (auſſer den oben S. 114 angegebenen, das Vernunftvermögen), Apollophanes neun, andre zehn aufgezählt und Poſidonius ihnen noch zwei andre hinzugefügt haben: doch ſollten nach Chryſippus, die übrigen von dem lenkenden Vernunftvermögen ausgehn und ihre beſonderen Funktionen lediglich von den Organen abhängen, durch die ſie wirkten[36]).

---

34) ob. Anm. 124. 127. 128. 130. 131. 135. 143.

35) Tertullian. de Anima c. 15. Ueber Chryſipps Achtzahl vgl. die ob. Anm. 225 angezogenen Stellen.

36) Chrys. b. Galen. de Hippocrat. et Plat. dogmat. III, 1. 264, 45 Basil. ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι. ταύτης οὖν

Ohne, wie es ſcheint, in weitere pſychologiſche und phyſiologiſche Unterſuchungen einzugehn, fragte man nur nach dem Sitze des in allen übrigen Seelenthätigkeiten wirkenden Vernunftvermögens [37], und wollte ihn nicht im Kopfe [38], wie Plato u. A., ſondern im Herzen oder der Herzgegend (ob. Anm. 224) finden. Zeno hatte für dieſe Annahme vorzugsweiſe, wenn nicht ausſchließlich, darauf ſich berufen daß die Stimme von dort, d. h. vom Schlunde ausgehe, was, wenn ſie vom Gehirn ſtammte, nicht ſtattfinden würde, die Rede (λόγος) aber vom Denken (διάνοια) abhänge, ſo daß dieſes nicht im Gehirn ſich finden könne [39]. Diogenes der Babylonier hatte nur einige Mittelglieder einſchiebend, die Stimme als die artikulirte Rede näher bezeichnet und hervorgehoben, daß ſie vom Denken ausgebildet (ἐκτετυπωμένον) werde und der Zeit nach mit demſelben ſich entwickele (παρεκτείνεσθαι), mithin auch dieſes, zugleich mit der durch die Luftröhre hindurchgehenden Stimme, in den unteren Re-

---

τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένον μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν κ. τ. λ.

37) Chryſippus hatte es als das ἡγεμονικόν, διάνοια und κύριον bezeichnet, Galen. ib. II, 7. 262, 32.

38) Wann und wie weit Stoiker zu der platoniſchen Annahme zurückgekehrt ſein ſollten, ſcheint mir die Stelle des Chryſippus (Galen. l. l. III, 8. 273. 28 ἀκούω δή τινας λέγειν παραμυθουμένους πρὸς τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος) noch nicht zu entſcheiden; es wird nur im Allgemeinen die Meinung, der Kopf ſei der Sitz der Vernunft, angeführt, ohne daß beſtimmt auf die Stoiker hingewieſen würde. Ebenſo bei Sext. E. adr. Math. IX, 119. Danach wohl möglich daß die bei Galen folgende mythiſche Ausführung ein mythologiſirender Akademiker den Stoikern entgegengeſetzt hätte. Beſtimmter jedoch Phaedrus nach dem Babylonier Diogenes col. 6. τινὰς δὲ τῶν Στωικῶν φάσκειν ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ, φρόνησιν ταύτην εἶναι· διὸ καὶ Μῆτιν καλεῖσθαι. (Woraus bei Plut. Plac. IV, 21, 6 geworden zu ſein ſcheint: αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὥσπερ ἐν κόσμῳ, κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ). Und daraus wird es allerdings wahrſcheinlich daß die weiter zu erwähnende Polemik des Chryſippus gegen Stoiker geführt war.

39) Galen. l. l. II, 5. 257, 40 sq. vgl. p. 260, 2. III, 2. 265, 47. c. 5. 269.

Digitized by Google

gionen, vorzüglich in der Herzgegend, nicht im Gehirn, ſeinen Sitz haben müſſe [40]). Diogenes hatte auch ſo geſchloſſen: was im Menſchen willkürliche Bewegung hervorruft, iſt ein ſeelisches Aufdampfen; dieſes wird durch die Nahrung empor gefördert; vom Herzen geht beides aus: das die willkürliche Bewegungen und die Ernährung Bedingende iſt daher ein und daſſelbe, d. h. das Herz [41]). Chryſippus, beſtimmter auf Zeno zurückgehend: ein und dieſelbe müſſe die Quelle der Rede und des Denkens, der Stimme und der Rede, der Rede und des herrſchenden Theiles der Seele ſein: denn woher die Rede, daher auch die Gedanken (*διανοήσεις*), die Verſtändigung (*διαλογισμός*) und die Wahl der Ausdrücke (*μελέται τῶν ῥήσεων.*) Alles das aber gehe aus dem Herzen, und durch den Schlund die Stimme und die Rede, hervor. Glaublich auch daß wohin die Bezeichnungen deuteten, daher ſie auch ihre Bezeichnung hätten [42]). Der Hauptſache nach theilte er den Fehlſchluß des Zeno und des Diogenes durch Verwechſelung des Woher (*ἐξ οὗ*) und des Wodurch (*ὑφ' οὗ*), wie Galenus mit großer Breite nachweiſt [43]). Noch hatte Chryſippus den Zweifel aufgeworfen, ob, wenn auch immerhin das Gehirn der Quell aller Nerven ſei, doch nicht das Herz ihm das Vermögen der Wahrnehmung und der Wahl gewähre, ſo daß auch möglicherweiſe das Wort von der Bruſthöhle ausgehn, vom Gehirn jedoch das Princip der Bewegung erhalten könne [44]). In die zur Entſcheidung der Frage erforderlichen phyſiologiſchen Un-

---

40) ib. II, 5. 257, 53. vgl. 8. 263, 57.

41) ib. c. 7, 263 extr. *ὁ Διογένης . . . ὅ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, ἐν τούτῳ ὑπάρχει τὸ ἡγεμονικόν· ὅ δὲ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, ἡ καρδία.* p. 264, 6 *τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, πᾶσα δὲ ἀναθυμίασις ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινοῦν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι.*

42) ib. lin. 56. c. 5, 258, 3 *πιθανὸν δὲ καὶ ἄλλως εἰς ὃ ἐνσημαίνεται τὰ λεγόμενα, καὶ σημαίνεσθαι ἐκεῖθεν, καὶ τὰς φωνὰς ἀπ' ἐκείνου γίγνεσθαι κατὰ τὸν προειρημένον τρόπον.*

43) Galen. ib. c. 6. 261, 3. 48.

44) ib. c. 7. 261, 52.

Digitized by Google

terſuchungen war auch er nicht eingegangen, hatte vielmehr zu äußeren Zeichen ſeine Zuflucht genommen, und doch zugegeben, daß weder durch ſinnliche Wahrnehmung noch durch ſichere Kennzeichen der Ort ſich nachweiſen laſſe, von wo die Kraft der Vernunft ausgehe. So ſollten alle Menſchen die Affekte des Denkens in der Bruſthöhle und am Herzen gewiſſermaßen fühlen, wie vorzüglich die der Furcht, des Schmerzes, des Zorns, der Liebe; als äuſſerten ſie ſich nicht auch an anderen Theilen des Körpers und als ergebe ſich nicht daraus die Verſchiedenheit des Denkvermögens von den Affekten, daß die Bewegung jenes, im Unterſchiede von letzteren, nicht am Herzen oder einem anderen Theile des Körpers ſich äuſſere[45]. In abenteuerlichſter Weiſe jedoch hatte Chryſippus zugleich den Sitz des Ich (der Perſönlichkeit) in der Herzgegend aus der Bewegung nachzuweiſen geſucht, mit der man das Wort ἐγὼ begleitete[46], und ohne ſich auf die Beweisführung einzulaſſen, daß der Sitz der Affekte mit dem des Denkens zuſammenfalle, es ſtillſchweigend vorausgeſetzt[47], gleichwie durch willkürliche Erklärung von Dichterſtellen zu zeigen geſucht, daß in ihnen die Affekte des Zorns, der Furcht und Feigheit, der Verwegenheit und Beharrlichkeit als Thätigkeiten oder Leiden des Herzens gefaßt würden, — unbekümmert um ſolche Stellen, die auch den Geiſt (φρένες)[48], den Willen und den Gedanken (νόημα) in die Bruſt verſetzen[49], und wiederum um ſolche die den Streit der Ueberlegung mit dem Affekte hervorheben[50]; auch ohne ſeiner Lehre eingedenk zu ſein, daß den Thieren keine Affekte beizumeſſen ſeien[51]. Nicht minder nahm Chryſippus zu durchaus falſchen Worterklärungen ſeine Zuflucht, wie wenn er aus dem Ausdruck herzlos (ἀκάρδιοι) folgerte, daß alle Menſchen vor-

45) ib. III, 2.

46) ib. c. 2. 253, 36.

47) III, 2 265, 50 sq. vgl. 47. c. 3. 267, 27. c. 5. 269, 25. 270, 33 c. 7. 271, 41. 272, 24. IV, 1. 275, 15.

48) ib. p. 266, 23.

49) ib. c. 3. 266, 30 sq.

50) ib. p. 267, 35.

51) ib. c. 4. 267, 45. — 268, 12. 270, 44.

Digitized by Google

ausſetzten, das lenkende Vermögen finde ſich im Herzen, und ihm das Wort ohne Eingeweide (*ἄσπλαγχνοι*) nahe rückte (51). Desgleichen, zu ganz willkürlichen Deutungen üblicher Redensarten und Bewegungen [52]). Bedenklich aber war den Stoikern, die ſo ſehr beſtrebt waren, die polytheiſtiſche Theologie ihren Lehren zu aſſimiliren, der Mythus von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, und derſelbe war auch in der That ſchon zum Beweiſe verwendet worden, daß der Geiſt im Kopfe, nicht in der Herzgegend ſeinen Sitz haben müſſe (38). Chryſippus findet Aushülfe in einem erweiternden Bruchſtücke heſiodiſcher Theogonie, welcher in unſren Text nicht übergegangen, vom Galenus dem Buche Chryſipps entlehnt worden iſt. Ihm zufolge ſoll Zeus, im Entgelt für den von der Here ohne Gatten geborenen Hephaeſtos, ſeine mit der Metis gezeugte Tochter Athene verſchlungen, in ſeinen eignen Leib geborgen und dann aus dem Kopfe (*παρ' κορυφῆς*) wiedergeboren haben, ſo daß dieſer nur als Durchgang, der Leib dagegen als urſprünglicher Sitz des Geiſtes (*μῆτις*) bezeichnet werde [53]). Eine der allgemeinen Naturlehre der Stoiker angemeſſenere Begründung der Annahme, das lenkende Seelenvermögen habe ſeinen Sitz in der Bruſt, hatte bereits Zeno angebahnt durch die Behauptung, die Seele nähre ſich aus dem Blute, welcher Kleanthes und Chryſippus beigetreten waren, Diogenes ihr den Hauch-(*πνεῦμα*) als bewegendes Princip hinzugefügt hatte [54]).

Dieſer Verſuch alle Thätigkeiten und Zuſtände unſres Bewuſtſeins auf ein und daſſelbe Grundvermögen und ſeinen Sitz zurückzuführen, mußte in der Lehre von den Affekten weiter durchgeführt werden, und ſehr begreiflich daß Galenus in ſeiner Wiedererneuerung der platoniſch pſychiſchen Dreitheilung ſich veran-

---

52) ib. c. 5. 269, 25 sq. wie *καταπίνειν, κατάβασις, ἀνεμεῖν*. — ib. 270, 23 — ib. l. 29 *ἡ καρδία κατά τινα κράτησιν καὶ κυριείαν.*

53) Galen. III, 8. 273, vgl. Kriſches Forſchungen S. 488 ff.

54) Galen. l. l. II, 8. 264. 13. *εἰ δέ γε ἕποιτο (ὁ Διογένης) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσας τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, πῶς ἔτι ταὐτὸν ἔσται τὸ τρέφον τε καὶ τὸ κινοῦν; κ. τ. λ.* vgl. ob. S. 114.

Digitized by Google

laßt ſieht, die entgegengeſetzte Theorie auch in Bezug auf die Lehre von den Affekten einer ausführlichen Prüfung zu unterziehn. Er hat es dabei nicht nur mit den weitläufigen, dieſem Gegenſtande ausdrücklich gewidmeten vier Büchern des Chryſippus, ſondern zugleich mit zwei andern Werken deſſelben zu thun[55]). Von allen dreien erhalten wir durch Anführungen und Auszügen ſo ausreichende Kenntniß, ausreichender als von irgend anderen Schriften dieſes Stoikers, daß wir den Verluſt der angezogenen Originale deſſelben nicht ſonderlich zu beklagen haben. Wir lernen ſie aus der Gegenſchrift in ihrer gehalt- und haltungsloſen Breite, ihrem Mangel an innerer Begründung, welche durch Berufung auf das ſcheinbare Dafürhalten, wie ſichs im Sprachgebrauch, in Geberden und bei Dichtern finde, ergänzt werden ſoll, zur Genüge kennen. Je ausführlicher aber Galenus in die Entwirrung des Gewebes der Scheinbeweisführung des Chryſippus eingeht, um ſo karger iſt er in den Angaben über die entſprechenden Lehren, wie ſie in der früheren Stoa ſich fanden[56]). Nur ſo viel ſehen wir, daß Zeno und Kleanthes in der Ableitung aller Erſcheinungen unſres Seelenlebens aus der einigen Vernunftthätigkeit und ihren Mängeln, nicht ſo weit gegangen waren als jener ihr gefeierter Nachfolger. Das ergibt ſich beſonders aus Dem was von ihrer Lehre über die Affekte, wenn gleich unzureichend genug, mitgetheilt wird. Ueber den Sinn der Behauptung des Zeno, der Grund der Affekte ſei nicht das (falſche) Urtheil ſelber, ſondern die hinzukommenden Zuſammenziehungen (*συστολαί*) und Löſungen, Erhebungen (*ἐπάρσεις*) und Senkungen der Seele, ſcheint Galen ſelber zweifelhaft und geneigt zu ſein darin eine

---

55) *ἐν τῷ περὶ παθῶν Ἠθικῷ κἂν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν.* Gal. IV, 5. 289, 8. 9 *κατὰ τὸ Θεραπευτικὸν τῶν παθῶν βιβλίον* ib. 280, 13 vgl. ib. l. 28 *ἐκ τοῦ περὶ παθῶν Ἠθικῷ* IV, 6. 281. 41. vgl. V, 2, 285 13 *τὸ Θεραπευτικὸν καὶ Ἠθικὸν ἐπιγραφόμενον βιβλίον* V, 2. 287, 29 *διὰ τοῦ πρώτου τῶν Λογικῶν* ib. Aehnliches a. a. O. vgl. unten die Anm. 64. 69. 81. 87.

56) Gal. V, 6. 292. 470. *τὸ γὰρ ἐπισκέπτεσθαι νῦν ὁποίας τινὸς ἔχεται γνώμης ὁ Ζήνων οὐ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἄν μοι προτεθέντα γέγνοιτο σκόπον . . . ἐξετάζειν δὲ μόνα τὰ Χρυσίππου.*

Mittelſtellung zwiſchen Plato und Chryſipp zu ſehn [57]: und in der That ſetzen jene bildlichen Ausdrücke doch immer noch die Anerkennung einer von der Vernunft verſchiedene, Spannung und Erſchlaffung des Urtheils bewirkende Kraft der Seele voraus. Kleanthes muß ſie beſtimmter anerkannt haben, wiewohl die von ihm nach Poſidonius angeführten Worte nur von einer mehr poetiſch oder rhetoriſch ausgeſprochenen Sonderung zweier Seelenvermögen zeugen, ohne das Verhältniß derſelben zu einander näher zu bezeichnen [58]).

Indem nun Chryſippus nicht zugeben wollte, daß doch noch irgend welche vernunftloſe Erregungen hinzukommen müßten, um den Affekten den Sieg über die Entſcheidungen der Vernunft zu verſchaffen, vielmehr alle Affekte auf falſches Urtheil zurückführte, nach der Vorausſetzung, daß ſie, die Vernunft, das allein in uns wirkende ſei: gerieth er nicht ſelten in Widerſtreit mit ſich ſelber [59]). Er erkannte eine gewiſſe Verſchiedenheit zwiſchen dem Begehrlichen,

57) Gal. V, 6. 292, 51. *καὶ Ζήνων, εἰ μὲν τὰ αὐτὰ βούλοιτο Χρυσίππῳ, τοῖς αὐτοῖς ἐγκλήμασιν ὑπεύθυνος καταστήσεται, εἰ δὲ ταῖς τοῦ Πλάτωνος ἀρχαῖς ἕποιτο, Κλεάνθει τε καὶ Ποσειδωνίῳ παραπλησίως, τῆς ἡμετέρας ἂν οὕτω μετέχοι φιλοσοφίας, εἰ δ' ὅπερ ἐγὼ πείθομαι, κρίσεσι ἐπιγίγνεσθαι τὰ πάθη νομίζει, μέσος ἂν εἴη κ. τ. λ.* ib. V, 4. 279 *καὶ πειρᾶται ὁ Ποσειδώνιος μὴ μόνον ἑαυτὸν τοῖς Πλατωνικοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸν Κιττιέα Ζήνωνα προσάγειν* vgl. IV, 2. 276, 8 c. 3. 277, 39. c. 5. 279, 37. V, 1. 285, 13, vgl. ob. Anm. 67. 74.

58) Galen. ib. p. 292, 33 *ὁ Ποσειδώνιος* (*δείκνυσιν ὅτι*) *οὐ τοῖς φαινομένοις μόνοις ἀλλὰ καὶ Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει διαφέρεται. τὴν μὲν τοῦ Κλεάνθους γνώμην ὑπὲρ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐκ τῶνδε φαίνεσθαί φησι τῶν ἐπῶν. Λογ. τί ποτ' ἔσθ' ὅ τι βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον. Θ ἔχω, λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιῶν. Λογ. Βασιλικόν γε. πλὴν ὅμως εἰπὸν πάλιν. Θ. ὅσ' ἂν ἐπιθυμῶ, ταυθ' ὅπως γενήσεται. ταυτὶ τὰ ἀμοιβαῖα Κλεάνθους φησὶν εἶναι Ποσειδώνιος, ἐναργῶς ἐνδεικνύμενα τὴν περὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς γνώμην αὐτοῦ, εἴ γε δὴ πεποίηκε τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ διαλεγόμενον ὡς ἕτερον ἑτέρῳ.*

59) ib. IV, 3. 377, 39 *καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μαχέται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις* (?), *ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.*

Zornartigen und dem Vernunftvermögen an, wollte jedoch auch zeigen, daß ſchon die Dichter, wie Homer, ſie wiederum auf ein und denſelben Sitz, den der Bruſt, zurückgeführt hätten [60]). Einen Widerſtreit mit ſich ſelber weiſt ihm Galen in verſchiedenen ſeiner Definitionen der Affekte nach, d. h. Anerkennung der Mitwirkung vernunftloſer Triebe, indem er ſich wiederum genöthigt geſehn hatte, zenoniſcher Ausdrücke ſich zu bedienen, die eine ſolche Mitwirkung vorausſetzen [61]). Auch in einem vom Lauf und der Bewegung hergenommenen Gleichniſſe hatte er einen Ueberſchuß des Triebes (*πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς*), der über das vernünftige Gleichmaß (*ἡ κατὰ λόγον συμμετρία*) hinausgehe, und einen Unterſchied der Affekte von unſittlichen Handlungen zugegeben [62]). Poſidonius, der im Unterſchiede von der früheren Stoa, den Grund der Affekte weder in den Urtheilen (*κρίσεις*), noch in Dem was ihnen folgt (*ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν*), ſondern in den Vermögen der Begehrung und des Zornartigen ſuchte, hatte ſchon in ſeinem Buche von den Affekten an Chryſippus die Frage gerichtet, was denn der Grund des überſchießenden Triebes ſei? Könne er nun ohnmöglich in der an ihre Maße und Aufgaben (*πράγματα*) gebundenen Vernunft ſich finden, ſo müſſe eine andre, mithin vernunftloſe, Urſache des Ueberſchießens vorausgeſetzt werden. Oder ſollte etwa Affekt eintreten, wenn Urtheil fehlte, ſo müſſe Urtheil ſo viel heißen wie genaue Umſchau (*περίσκεψις*), und ſo würde außer dem Vorwurf des Mangels einer Definition des Urtheils, die in keinen der vier Bücher von den Affekten ſich fand, den Chryſippus die Frage des Poſidonius treffen, woher der Ueberſchuß des Triebes oder der Zuſtimmung [63])? Sehr begreiflich daß Chryſippus in den Begriffsbeſtimmungen der Affekte und des ihnen zu Grunde liegenden Triebes in Widerſprüche ſich verwickelte. Der Trieb ſollte ihm noch eine vernünftige Richtung auf Etwas ſein, die Be-

---

60) IV, 1. 275, 40.

61) IV, 2. 276, 4.

62) ib. 276, 16.

63) ib. c. 3. 277, 41. vgl. zum Folgenden ob. S. 237 ff.

Digitized by Google

gierde eine vernunftloſe Strebung (ὄρεξις), alſo die Strebung oder der Trieb zugleich vernünftig und in der daraus hervorgehenden Begierde vernunftlos ſein [64]). So meinte er ſeinen Satz aufrecht zu halten, daß das ganze den Menſchen beherrſchende Vermögen vernünftig ſei [65]). Dabei konnte er aber den Unterſchied zwiſchen unſittlichen, d. h. vernunftwidrigen Handlungen und ſolchen die in einer der Herrſchaft der Vernunft entzogenen Bewegung der Seele, d. h. in Affekten, ihren Grund haben, nicht in Abrede ſtellen, und doch auch die über das vernünftige Seelenweſen hinausgehenden affektartigen Bewegungen dem Princip der Urſächlichkeit nicht entziehen wollen [66]). Daher denn auch Poſidonius nicht angeſtanden hatte, in Abkehr von Chryſippus und der übrigen Stoa zu der platoniſchen Lehre zurückzukehren [67]). Spätere Stoiker hatten die Frage nach dem Grunde der Affekte durch gewundene Erklärungen, oder gradezu durch Annahme einer grundloſen Entſtehung der Bewegungen der Affekte beantwortet [68]). Auch ſchon Chryſippus, wie in einer Wirbelbewegung begriffen, hatte behauptet, daß die Affekte ohne alle Vernunft entſtänden, und wiederum daß ſie nothwendig Vernunftvermögen vorausſetzten, daher bei den vernunftloſen Thieren ſich nicht fänden; daß ſie ohne Urtheil entſtänden und wiederum Urtheile ſeien, auch wohl des Ausdrucks ſich bedient, ſie entſtänden zufällig

64) ib. c. 4. 278, 4 *τὴν τοίνυν ἐπιθυμίαν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Παθῶν ὁρισάμενος ὄρεξιν ἄλογον, αὐτὴν πάλιν τὴν ὄρεξιν ἐν ἕκτῳ τῶν κατὰ γένος Ὅρων ὁρμὴν λογικὴν εἶναί φησιν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον αὐτῷ. οὕτω δὲ αὐτὴν ὁρίζεται κἂν τοῖς περὶ τῆς Ὁρμῆς*

65) ib. 278, 21. *τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν.*

66) ib. 279, 23 Chryſipp. *διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλογοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, ἅτ' ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν.* Galen. *ὅθεν ἐκβεβηκέναι φησὶ τὴν λογικὴν σύστασιν ἁπάσας τὰς κατὰ πάθος κινήσεις, ὀρθότατα λέγων κ. τ. λ.*

67) ib. 279, 34.

68) ib. c. 5. 279, 40 *ἄνω μὲν καὶ κάτω τοὺς λόγους ἑλίττουσιν, ἀποσαφοῦσι δ' οὐδέν, ἀλλ' ἐνίοτε μὲν τὸν ἡμαρτημένον λόγον φασὶν καὶ τὴν δόξαν τὴν ψευδῆ τῶν κατὰ τὰ πάθη κινήσεων αἴτιον ὑπάρχειν κ. τ. λ.*

Digitized by Google

(εἰκῆ), was doch nichts andres heißt als grundlos; oder ſoll es vernunftlos bedeuten, ſo bleibt immer noch die Frage, woher die vernunftloſe Bewegung. Ebenſo, wenn er den Affekt einen überſchießenden Trieb nennt und vom Ueberſchuß der Bewegung ſagt, ſie gehe über die Symmetrie der Vernunft hinaus, ohne den Grund jenes Ueberſchuſſes und dieſes Hinausgehens anzugeben[69]). Ein ſolcher aber muß angenommen werden, mag man nun ſagen daß ein Affekt gar nicht ſich unterſcheide von dem ſittlichen Fehler, oder daß er ihnen hinzukomme; worüber Chryſipp aus Furcht mit den Erſcheinungen in Widerſpruch zu gerathen, ſich nicht ausgeſprochen hatte[70]), ohne jedoch den Widerſpruch mit ſich ſelber vermeiden zu können, indem er von der einen Seite zugab, daß außer der Vernunft und dem Urtheile gewiſſe Bewegungen ſtatt fänden, von der andren Seite ſagte, ſie beruhten auf dem Vernunftvermögen und ſeien Urtheile. Aehnlich, wenn er Krankheiten (der Seele) auf die Wahl ſolcher Güter beſchränkte, in welcher ſie von der Vernunftgemäßheit weiter ſich entfernt habe[71]). Die Unbeſtimmtheit der Chryſippiſchen Begriffsbeſtimmung von Affekt überläßt Galen dem Poſidonius nachzuweiſen, indem er verſchiedene Stellen aus deſſen Gegenſchrift hervorhebt. Wie findet, heißt es, affektartige Bewegung im Streben nach dem höchſten Gute und der Freude daran nicht ſtatt? und wie bei den im Fortſchritt begriffenen, jedoch noch fehlenden, nicht Furcht und Traurigkeit? Oder ſoll zu der Größe der erſcheinenden Güter noch Schwäche der Seele hinzukommen,

69) ib. 280, 7 οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσαν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγούμενος ὁ Χρύσιππος ἔν τε τῷ περὶ παθῶν Ἠθικῷ κἂν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαί φησι τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τήν γε αἰτίαν αὐτῆς προστίθησιν. vgl. d. W. des Chryſipp. ib.

70) ib. 280, 22 δυοῖν θάτερον, ἢ ὡς οὐδὲν διαφέρει πάθος ἁμαρτήματος, ἢ ὡς ἐπιγίνεται τοῖς ἁμαρτήμασι τὰ πάθη . . . ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέτερον ὑπέμεινας εἰπεῖν κ. τ. λ.

71) ib. 280, 30 Chryſ. οὐ γὰρ ἐν τῷ κρίνειν ἀγαθὰ ἕκαστα τούτων λέγεται ἀρρωστήματα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπτωκέναι πρὸς ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν.

Digitized by Google

die bei Weiſen ſich nicht finden kann, ſo genügt die Beſtimmung nicht, die den Affekt hervorrufende Schwäche ſei nicht ſchon Grund der Affekte, ſondern die weiter greifende (τὴν ἐπὶ πλεῖον ἐρρυηκυῖαν), wenn nicht die Art der Bewegung und was ſie erregt hat, näher beſtimmt wird. Auch erliegen nicht blos die bei denen die Schlechtigkeit eingewurzelt und die leicht ergreifbaren (ἐν ταῖς εὐεμπτωσίαις ὄντες) den Affekten, ſondern überhaupt alle Thörichten (οἱ ἄφρονες), und zwar großen und kleinen Affekten. Außerdem verfällt bei gleicher Schwäche und ähnlichen Vorſtellungen vom Guten und Böſen, der eine dem Affekt, der andre nicht, der eine mehr, der andre weniger, und zuweilen der Schwächere nicht, auch ein und derſelbe bald mehr bald weniger, oder auch nicht, je nach den Umſtänden. Und wie kommt es daß die den Affekten unterworfenen bei gleicher Schwäche und gleicher Vorſtellung, bald die Vernunft (und guten Rath) zurückweiſen, bald ſie annehmen, gleichwie der Dichter am Agamemnon es darſtellt. Endlich läßt ſich nicht ſagen, die Leidenſchaft ſtoße alle Vernunft zurück, da ſie oft dieſelbe zu Hülfe nimmt, um ſelbſt, oft mit Gefahr des Lebens, in der vorgefaßten Meinung zu beharren [72]). Zu Grunde liegt dieſer Polemik durchgängig die Ueberzeugung, daß die Affekte nur durch die Vorausſetzung eines von der Vernunft verſchiedenen Sinnenvermögens denkbar werden. Keiner der ſpäteren Stoiker bis zur Zeit des Galen, hatte der Argumentation des Poſidonius in beachtenswerther Weiſe zu begegnen vermocht [73]). Auch nicht durch Unterſcheidung guter oder thätiger Affekte (εὐπάθειαι) [74]) von den leidenden? Faſt möchte man annehmen, daß bei Chryſippus dieſe Unterſcheidung ſich noch nicht gefunden habe. Sollte vielleicht Poſidonius ſelber der Urheber derſelben ſein?

Chryſippus, wenngleich er alle Seelenthätigkeiten auf die Vernunft zurückführte, hatte ferner anzuerkennen ſich genöthigt geſehn,

---

72) Galen. ib. p. 280, 41 bis 281, 28. vgl. J. Bake, Posidon reliq. 9. p. 205 sq.

73) Gal. ib. 281, 30.

74) ob. Anm. 76.

Digitized by Google

daß ihre richtige oder unrichtige Anwendung, gleichwie die Kraft körperlicher Bewegungen, von Spannung und Abſpannung (εὐτονία und ἀτονία) der Seele abhänge, und ſich auf den metaphoriſchen Ausdruck nervig und nervlos (νεῦρα ἔχειν, ἄνευρος) berufen. So ſollte der Feige eintretenden Gefahren, ein andrer den Impulſen des Gewinſtes oder Schadens nachgeben, d. h. von den Vorſchriften der Vernunft abweichen, wie Menelaus im Begriff die buhleriſche Helena zu tödten, von ihrer Schönheit entzückt, in Atonie und Schwäche der Seele verſunken ſei. Da nun alle Unſittlichen von der Vernunft abgewendet und vielerlei Verhältniſſen nachgebend handelten, ſo werde mit vollem Rechte geſagt, daß eine gewiſſe Schwäche und Atonie ihrer Seele zum Vorſchein komme[75]). Galen vermiſſt in der den Affekten nnd ihrer Heilung gewidmeten Abhandlung die nähere Beſtimmung der verſchiedenen Urſachen, welche ſolche Schwäche zur Folge haben, und ihre Zurückführung auf Hauptpunkte (κεφάλαια), wiewohl doch auch Chryſippus Begierde und Zornmuth als ſolche anzuerkennen ſich genöthigt geſehn und die Folgen der Affekte als ein auſſer ſich ſein (οὐ παρ' ἑαυτοῖς, οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς) bezeichnet, und von einer vernunftloſen, von der Vernunft abgewendeten Bewegung geredet habe[76]). Iſt ja auch das Vergeſſen und die Ueberzeugungsänderung, ſo wenig wie die Unkunde und das Nichtwiſſen, nicht ſchon Affekt, ſondern wenn von Zornmuth überwältigt oder von der Luſt verlockt, jemand das vorher Gewählte verläßt, iſt die dabei mitwirkende Bewegung Affekt[77]). Nun wollte Chryſippus aus der Abkehr von der Vernunft (λόγου ἀποστροφή) in den Affekten folgern, daß dieſe Urtheile ſeien und in dem Vernunftvermögen der Seele ihren Sitz

75) Chrysipp. b. Galen. IV, 6. 282, 1 διὸ πάντων τῶν φαύλων οὕτω πραττόντων ἀποστατικῶς καὶ ἐνδοτικῶς κατὰ πολλὰς αἰτίας ἀσθενῶς καὶ κακῶς ἕκαστα πράττειν ἂν λέγοιντο.

76) Chr. ib. 282, 27 ἔστι δ' ὡς οἶμαι, κοινότατον ἡ ἄλογος αὕτη φορὰ καὶ ἀπεστραμμένη τὸν λόγον, καθ' ὃ καὶ θυμῷ φαμέν τινας φέρεσθαι.

77) Gal. l. l. 272, 15.

hätten, und ebendarum, die dem Affekt unterliegenden, dem Zornmuth (oder der Begierde) fröhnen wollten, was auch die Folge davon ſein möge, gleichwie auch die Liebenden die Geliebten von Vernunfterwägungen abzuhalten ſuchten [78]). Nur führte er dieſe Abkehr von der Vernunft auf eine äuſſere Gewalt [79]), nicht auf eine im Menſchen ſelber ſtattfindende zurück, obgleich die von ihm aus Euripides und Homer für erſteres angeführten Beiſpiele für letzteres zeugten [80]); desgleichen ſeine Veranſchaulichung der widerſinnigen Handlungen, wozu Affekte hinreißen [81]). So widerlege, ſchließt Galenus, in dem was Chryſipp den Erſcheinungen Entſprechendes in dem Buche von den Affekten anführe, ſeine eigne Lehre und nähere ſich der platoniſchen Theorie [82]).

Galenus war ſchon in ſeiner bisher berückſichtigten Kritik der chryſippiſchen Lehre von den Affekten mehrfach auf die früher von Poſidonius geführte zurückgegangen, und vielleicht mehr noch als die ausdrücklichen Anführungen deſſelben erkennen laſſen; anhangsweiſe berückſichtigt er nun die Bemerkungen dieſes trefflichen Stoikers über einige Definitionen einzelner Affekte, wie ſie von Chryſippus oder von der älteren Stoa überhaupt aufgeſtellt waren. In der Definition der Traurigkeit (*ἄση, λύπη*) ſollte die zu Grunde liegende (falſche) Vorſtellung auf ein zur Hand ſeiendes (*ὑπόγυιον, πρόσφατον*) und zwar großes Uebel ſich beziehen [83]). Poſidonius macht gegen das zweite Merkmal geltend, daß weder die Weiſen, die der größten Güter theilhaft zu ſein, noch die Strebenden, die noch in den größten Uebeln ſich zu befinden glaubten, der Leidenſchaft anheimfielen [84]). Das zweite Merkmal, die Gegenwärtigkeit

78) Chrysipp. ib. 282, 31 sqq. l. 40 sqq.

79) Chrys. ib. 282, 56 *οὐ γὰρ ἂν οὕτως οἵγε κρατοῦντες τῆς κινήσεως καθ' ἑαυτοὺς ἂν κινεῖσθαι λέγοιντο, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ βίαν ἔξωθεν αὐτῶν.*

80) Gal. ib. p. 283, 5.

81) Chrysipp. ib. 283, 16 *κατὰ τὸ περὶ τῶν Παθῶν βιβλίον.*

82) Galen. 283, 25.

83) Gal. c. 7. 283, 33 . . . *λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας* l. 38 *μᾶλλον τοῦ μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς (ὁ Χρύσ.) εἴωθεν ὀνομάζειν τὴν λύπην.*

84) ib. 283, 41 *οἱ μὲν γὰρ (σοφοί) ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δὲ*

Digitized by Google

des Uebels, gibt er zu, weil alles Unmeßbare und Fremdartige, plötzlich eintreffend, erſchrecke und aus den altgewohnten Urtheilen herausverſetze[85]); wogegen das Gewohnte und Veraltete entweder überhaupt keinen Affekt errege, oder doch nur in ſehr geringem Maße. Er empfiehlt daher Uebel, die eintreffen könnten, ſich im voraus zu vergegenwärtigen und ſo der Wirkung des plötzlichen Eintreffens zuvorzukommen[86]). Auch Chryſippus hatte anerkannt daß die Affekte mit der Zeit ſich erweichten (*μαλάττεται*), wenngleich die Vorſtellungen von den erlittenen Uebeln und ſelbſt die Zeichen des Affekts, wie Weinen und Lachen, oder auch das Verlangen der Wiedervergegenwärtigung derſelben, noch dauerten. Auch hier hatte er auf Nachweiſung der Urſachen verzichtet[87]), wenngleich doch auf Auffindung der Urſachen, woraus die Affekte entſtehen und beſchwichtigt würden, die ganze Erörterung der logiſchen Schwierigkeiten und der Heilung der Affekte beruhe[88]). Poſidonius, überzeugt von der Zuſammengehörigkeit der Lehren von den Tugenden und vom Endzweck mit der von den Affekten, wies die Löſung der hier ſtattfindenden Schwierigkeiten in der platoniſchen Dreitheilung des Seelenweſens nach, die er auf den Pythagoras zurück-

---

(*προκόπτοντες*) *ἐν μεγίστοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι, ὅμως οὐ γίνονται διὰ τοῦτ' ἐν πάθει.* vgl. Jan Bake l. l. 206 sqq.

85) ib. 183, 43 *διότι πᾶν τὸ ἀμέτρητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττε τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων.*

86) ib. 183, 45 *διὸ καὶ προενδημεῖν (δεῖν) φησὶ τοῖς πράγμασι καὶ μήπω παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι. κ. τ. λ.*

87) ib. 183, 56 *ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Παθῶν . . . ζητήσαι δ'ἄν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης, πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης, ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔσται . . . δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καί, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. κ. τ. λ.* p. 184. *ὅτι μὲν οὖν ἐν τῷ χρόνῳ παύεται τὰ πάθη, καίτοι τῆς δόξης διαμενούσης, αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὁμολογεῖ· διὰ τίνα μέντοι τὴν αἰτίαν τοῦτο γίνεται, δυσλόγιστον εἶναί φησιν. κ. τ. λ.*

88) ib. p. 284, 10. S. d. eignen W. des Poſidon V, 6, 291, 29 vgl. VII, 1. 309, 39 VIII, 1. 319, 20.

Digitized by Google

führte [89]), indem er auch hier auf die von Chryſippus angeführten, nur nicht richtig verſtandenen Thatſachen ſich berief [90]) und hervorhob, wie die vernünftigen Erkenntniſſe der Kunſt und Wiſſenſchaft dem Wechſel der Zeit nicht unterworfen ſeien, wohl aber die Affekte, wenn auch die Annahmen über das als Uebel Aufgefaßte blieben [91]).

Wir müſſen dem Galenus Dank wiſſen, daß er durch fernere Auszüge aus dem Werke des Poſidonius uns Gelegenheit gegeben hat deſſen Beſtreitungsweiſe der chryſippiſchen Lehre von den Affekten näher kennen zu lernen. Die Stoiker und namentlich Chryſippus, hatten die Affekte ſehr ausführlich mit verſchiedenen körperlichen Krankheitszuſtänden verglichen, die Seelen der Schlechten, den Affekten unterworfenen, mit Körpern die dem Fieber oder anderen Krankheiten ausgeſetzt ſeien: Poſidonius dagegen behauptet, die den Affekten ausgeſetzte Seele ſei an und für ſich noch geſund (den Grund zu den Affekten trage ſie blos in ſich kraft der ihr eignen ſinnlichen Triebe), die Krankheit ſei erſt Folge der Uebermacht dieſer Triebe (ἐπικράτεια) [92]). Er hob daher gegen die Stoa hervor, daß der Grund der Affekte und ihr Ausbruch ſchon bei den Thieren ſich finde [93]). Chryſippus mußte das Böſe, alſo auch die Gewalt der Affekte, auf äußere Urſachen, wie Gewalt der äußeren Gegenſtände und falſche Erziehung zurückführen; Poſidonius beruft ſich dagegen darauf, daß auch die beſte Erziehung dem Uebel nicht entgegen zu wirken vermöge, und daß die äußeren Gegenſtände eben ſo gut zu den entgegengeſetzten richtigen Vorſtellun-

89) ib. 284, 10 sqq. vgl. V, 6. 292, 55.

90) ib. 284, 22 sqq. vgl. J. Bake, Posidonii reliq. p. 200 sqq.

91) ib. 284, 55 sqq.

92) ib. V, 2 285, 50. 286, 3 vgl. Bake p. 216 sq. Galens Einwendungen ſcheinen auf nicht richtigem Verſtändniß der W. des Poſidonius zu beruhen.

93) ib. IV, 7. 284, 42 *δυνάμεις τινὰς ἐν ταῖς ἡμετέραις εἶναι ψυχαῖς ἐμπεφυκυίας φύσει, τὴν μὲν ἡδονῆς τὴν δὲ κράτους καὶ νίκης, ἃς ἐναργῶς ὁρᾶσθαί φησι κἀν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὁ Ποσειδώνιος κ. τ. λ.* vgl. V, 1, 285, 40. c. 6 p. 292, 38.

Digitized by Google

gen führen könnten[94]). Er ſchließt daher daß die Affekte zwar falſche Vorſtellungen vorausſetzten, jedoch ſofort das Urtheil durch den leidentlichen, d. h. ſinnlichen Zug beeinflußt werde und daß die Affekte daher zuweilen auf (falſchem) Urtheile der Vernunft beruhten, häufiger auf der Bewegung jenes leidentlichen Vermögens[95]), und daß dieſe leidentlichen Bewegungen von den ihnen entſprechenden Miſchungen des Körpers abhängig, daher auch aus phyſiognomiſchen Erſcheinungen oder Zeichen erkennbar ſeien, ohne daß jedoch der Einfluß der Pflege und Erziehung des Kindes, ja des Verhaltens der ſchwangeren Mutter, in Abrede geſtellt werden dürfe[96]). Danach unterſchied er auch körperliche und ſeeliſche, d. h. in Krankheitszuſtänden und in falſchen Vorſtellungen gegründete Affekte, und wiederum körperliche die Seele beeinfluſſende, wie Lethargie, Melancholie, und ſeeliſche auf den Körper zurückwirkende, wie Zittern, Erblaſſen u. a.[97]). Ihre volle Bedeutung aber ſollten, wie geſagt, Poſidonius' Beſtimmungen über die Affekte erſt in der Lehre von den Tugenden und dem ſittlichen Endzweck erhalten. Grund der Affekte, ſagte er, d. h. des Zwieſpalts (*ἀνομολογία*) und des unglücklichen Lebens (*τοῦ κακοδαίμονος βίου*) ſei, nicht Folge zu leiſten ſeinem eigenen eingeborenen Dämon, der gleicher Art mit der die ganze Natur durchwaltenden Vernunft ſei, und dem Niederem, Thieriſchen

---

94) ib. V, 5. 290, 32 *ἐπειδὰν γὰρ λέγῃ (ὁ Χρύσ.) τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν, ἐρωτητέον κ. τ. λ.* vgl. ib. 290, 16 b. Bake p. 218 sq. Diog. VII, 89 *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον (φησὶ Κλεάνθης) ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων.*

95) Gal. V, 5. 290, 38 *καὶ δεικνύναι πειρᾶται (ὁ Ποσειδώνιος) πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς, προηγεῖσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας, ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζώῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.*

96) Gal. l. l. 291, 5 b. Bake p. 220 sq.

97) Plut. utrum animae an corporis sit libido et aegritudo c. 6. b. Bake p. 222 Vgl. ob. S. 230, 15.

führte[89]), indem er auch hier auf die von Chryſippus angeführten, nur nicht richtig verſtandenen Thatſachen ſich berief[90]) und hervorhob, wie die vernünftigen Erkenntniſſe der Kunſt und Wiſſenſchaft dem Wechſel der Zeit nicht unterworfen ſeien, wohl aber die Affekte, wenn auch die Annahmen über das als Uebel Aufgefaßte blieben[91]).

Wir müſſen dem Galenus Dank wiſſen, daß er durch fernere Auszüge aus dem Werke des Poſidonius uns Gelegenheit gegeben hat deſſen Beſtreitungsweiſe der chryſippiſchen Lehre von den Affekten näher kennen zu lernen. Die Stoiker und namentlich Chryſippus, hatten die Affekte ſehr ausführlich mit verſchiedenen körperlichen Krankheitszuſtänden verglichen, die Seelen der Schlechten, den Affekten unterworfenen, mit Körpern die dem Fieber oder anderen Krankheiten ausgeſetzt ſeien; Poſidonius dagegen behauptet, die den Affekten ausgeſetzte Seele ſei an und für ſich noch geſund (den Grund zu den Affekten trage ſie blos in ſich kraft der ihr eignen ſinnlichen Triebe), die Krankheit ſei erſt Folge der Uebermacht dieſer Triebe (εὐεμπτωσία)[92]). Er hob daher gegen die Stoa hervor, daß der Grund der Affekte und ihr Ausbruch ſchon bei den Thieren ſich finde[93]). Chryſippus mußte das Böſe, alſo auch die Gewalt der Affekte, auf äußere Urſachen, wie Gewalt der äußeren Gegenſtände und falſche Erziehung zurückführen; Poſidonius beruft ſich dagegen darauf, daß auch die beſte Erziehung dem Uebel nicht entgegen zu wirken vermöge, und daß die äußeren Gegenſtände eben ſo gut zu den entgegengeſetzten richtigen Vorſtellun-

89) ib. 284, 10 sqq. vgl. V, 6. 292, 55.

90) ib. 284, 22 sqq. vgl. J. Bake, Posidonii reliq. p. 200 sqq.

91) ib. 284, 55 sqq.

92) ib. V, 2 285, 50. 286, 3 vgl. Bake p. 216 sq. Galens [illegible] wendungen ſcheinen auf nicht richtigem [illegible] zu beruhen.

93) ib. IV, 7. 284, 42 [illegible]
ψυχαῖς ἐφιεμένας φύ[illegible]
ἃς ἐναργῶς ὁρᾶσθαι [illegible]
vgl. V, 1, 285, 40. [illegible]

gen führen konnten [94]). [illegible]
falſche Vorſtellungen [illegible]
leidentlichen, d. h. [illegible]
fekte daher [illegible]
häufiger auf der [illegible]
daß dieſe [illegible]
Miſchungen des [illegible]
Erſcheinungen [illegible]
Einfluß der [illegible]
der ſchwangeren [illegible]
nach [illegible]
heitszuſtänden [illegible]
wiederum [illegible]
cholie, und [illegible]
blaſſen u. a. [96]). [illegible]
ſidonius' [illegible]
Tugenden und dem [illegible]
ſagte er, d. h. [illegible]
Lebens (τοῦ [illegible]
eigenen [illegible]
Natur [illegible]

---

94) [illegible]
θῶν καὶ κακῶν [illegible] ſich
νότητα τῶν [illegible] zu-
290, 16 b. Bake [illegible], und
κὸν ζῷον [illegible] abge-
πιθανότητος [illegible]

95) Gal. V. [illegible] σιν συμβαι-
[illegible] ήν, ἡνίκα μὲν
[illegible] χάνειν.

[illegible] ήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν
[illegible] παραπλησίαν. b. Bake

[illegible] vgl. Anm. 107.

Digitized by Google

(ζῳώδει) nachgebend, getrieben zu werden. Die welche darüber wegſehn, veredeln nicht den Grund der Affekte in ſich und erkennen nicht, daß das Erſte in der Glückſeligkeit und inneren Uebereinſtimmung (ὁμολογία) darin beſtehe, zu Nichts von dem Vernunftloſen und Ungöttlichen der Seele beſtimmt zu werden. Diejenigen, welche das überſehn, fährt er fort, veranlaſſen, indem ſie zur Uebereinſtimmung des Lebens (mit der Natur) Alles zu thun verordnen, was den erſten Anforderungen der Natur (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) entſpreche, daß als Zielpunkt auch die Luſt, die Unbeſchwertheit oder dgl. geſetzt werden könne. Sie verwechſeln das was nothwendig dem Endzwecke folgt mit dieſem ſelber. Den dem Satze, der Erfahrung der Natur entſprechend zu leben, entgegengeſetzten ſophiſtiſchen Schwierigkeiten begegnet man, wenn man den (oben angegebenen) Unterſchied zwiſchen Endzweck und bloßen Mitteln zum Zwecke geltend macht[98]). Wenn alſo Poſidonius auf der einen Seite darauf drang den Menſchen nicht zu einem bloßen Vernunftweſen hinaufſchrauben zu wollen, mit gänzlicher Verläugnung des Sinnenweſens in ihm, ſo fand er von der andren Seite daß der Unterſchied zwiſchen dem wahren ſittlichen Endzweck und dem was nur als Mittel zur Erreichung deſſelben dienen ſollte, von der ältern Stoa nicht hinreichend ins Licht geſetzt worden ſei[99]). Wie weit er hier im Rechte war, möchte bei dem Mangel einer ſyſtematiſch durchgeführten ſtoiſchen Ethik ſchwerlich ſich entſcheiden laſſen; in der Unterſcheidung des wahrhaft Sittlichen von dem blos Angemeſſenen, und in der Verwerfung der Annahme, der Luſttrieb ſei ein urſprünglicher des menſchlichen, ja überhaupt des animaliſchen Lebens, hätte ſie wohl Mittel finden können, der Forderung des Poſidonius gerecht zu werden. Zu bemerken iſt die Form in

98) Gal. V, 6. 291, 33 b. Bake vgl. ib. l. 58 ὁ μὲν γὰρ κατὰ πάθος οὐχ ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει, ὁ δὲ μὴ κατὰ πάθος ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει· ἕπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ θείῳ· b. Bake p. 124 sq.

99) ib. 291, 44. b. Bake 224 sq. vgl. ob. S. 239.

welcher er den Grundſatz der Uebereinſtimmung mit der Natur ausſpricht; er geht nicht auf ein myſtiſches Innewerden der Naturzwecke zurück, ſondern fordert nur ein dem erfahrungsmäßigen Laufe der Natur entſprechendes Leben[100]).

Die Kenntniß der wahren Urſachen der Affekte ſetzt uns auch in Stand, fuhr er fort, die richtigen und je den beſonderen Individualitäten angemeſſenen Mittel ihrer Bildung (*ἄσκησις*) durch die verſchiedenen Tonweiſen und Uebungen (*ἐπιτηδεύματα*), nach der Anweiſung Plato's, anzuwenden[101]). Denn die falſchen Vorſtellungen für ſich genommen, haben die Affekte noch nicht zur Folge, wenn nicht eine der ſinnlichen ähnliche Veranſchaulichung hinzukommt.[102]). Ebenſo erklärt ſich aus der Zurückführung der Affekte auf die ſinnliche oder leidentliche Natur der Seele, die dem Chryſippus unerklärliche Erſcheinung, wie die Affekte im Laufe der Zeit ruhiger und ſchwächer werden (auch bei unveränderten Vorſtellungen). Jenes Seelenweſen hat theils die Begierden, worauf es gerichtet war, gebüßt, theils ermüdet es durch die dauernden Bewegungen, ſo daß bei ermäſſigter Bewegung derſelben die vernünftige Ueberlegung einzugreifen vermag; ähnlich wie bei der Dreſſur der Pferde und anderer Thiere der Führer ihrer Herr wird, nachdem ihre Triebe ſich ausgetobt haben[103]).

Wie aber kam ſchon die ältere Stoa dazu in der Erklärung der Seelenthätigkeiten des Menſchen die Einwirkung ſinnlicher Triebe möglichſt zurückzudrängen, und wie Chryſippus dazu, ſie gänzlich zu beſeitigen und die Affekte ausſchließlich auf Vernunfturtheile zurückzuführen, die nur durch Einwirkung äuſſerer Gegenſtände, und durch irgend welche innere Triebe von ihrer richtigen Natur abge-

100) ib. 1 1. *κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ ὅλην τὴν φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἡνίκα μὲν τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν διαφόρων τυγχάνειν.*

101) ib. 292, 4 b. Bake 426 sq.

102) ib. 292, 18 *πῶς γὰρ ἄν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μή τινα ἀναζωγράφησιν προσβάληται αἰσθητῇ παραπλησίαν.* b. Bake p. 227.

103) ib. 292, 23 b. Bake p. 228 sq. vgl. Anm. 107.

lenkt würden? In den Principien ihrer Phyſik iſt der Grund dafür nicht nachweislich. Die Vorausſetzung durchgängiger Einheit von Stoff und Geiſt und der alle Stufen des Daſeins verbindenden Harmonie hätte vielmehr zu der Annahme führen ſollen, der Menſch, wenngleich einer der höchſten Stufen des weltlichen Daſeins angehörig, und gewiſſermaßen Repräſentant der Vernunft innerhalb derſelben, müſſe doch auch in ſeinem Seelenweſen an der ſtofflichen Seite der Welt Theil haben. Und erkennt die Stoa nicht auch das an, ſofern ſie all ſein Wiſſen auf Erfahrung zurückführt? Hier meine ich, zeigt ſich der Mangel an Durchdringung der phyſiſchen und ethiſchen Seite des ſtoiſchen Lehrgebäudes. Man wollte das menſchliche Seelenweſen aller ſinnlichen Beimiſchung entkleiden, damit es der hohen Aufgabe gewachſen ſei, welche die ſtoiſche Ethik ihm ſtellte; es ſollte um zum reinen Vernunftweſen ſich hinaufzuläutern, nur mit äuſſeren nicht zugleich mit inneren Sollicitationen zu kämpfen haben. Und doch, in welcher Abhängigkeit fand ſich der ſtoiſche Menſch von der Sinnlichkeit; durch ſie allein, d. h. vermittelſt der Wahrnehmung und Erfahrung, ſollte er zur Erkenntniß gelangen können, die Vernunft ohne alle ihrer Selbſtthätigkeit angehörige Begriffe, nur den von der Sinnlichkeit erhaltenen Stoff zu formiren und der auf ihn eindringenden Gewalt der Sinnenwelt zu widerſtehen im Stande ſein. Oder meinte man, dieſe Gewalt müſſe eben dadurch ermäſſigt werden, daß die Verführungen der inneren Sinnlichkeit beſeitigt ſeien, ſo blieb zu erklären, wie man nichts deſto weniger zu falſchen Vorſtellungen und damit zu Affekten und Sünde komme. Man mußte Irrthum, Affekt und Sünde auf eine und dieſelbe Quelle, Schwäche der individuellen Vernunft, zurückführen; und doch ſah ſich auch Chryſippus genöthigt einen Unterſchied zwiſchen Nichtwiſſen oder Irrthum und Sünde gelten zu laſſen. So dürfen wir denn wohl ſagen, daß durch die Steigerung des Menſchen zum bloſſen Vernunftweſen die beabſichtigte Löſung ethiſcher Probleme nicht gelungen war. Noch weniger konnte die Durchführung ihrer metaphyſiſchen Grundvorausſetzung dadurch gewinnen. Zwar war dieſe nicht als Identitätslehre gefaßt, in der Einheit des oberſten Princips vielmehr die Zweiſeitigkeit deſſelben

Digitized by Google

von vorn herein beſtimmt genug hervorgehoben worden (ſ. ob. S. 105 ff.); ganz zuläſſig daher auch die Annahme einer Stufe in der Welt der Dinge, worin die Vernunft ſelbſtbewußt hervortrete, während ſie in der untergeordneten nur als unerkanntes blindes Geſetz herrſche. Man hätte allenfalls ſagen können, die göttliche Vernunft habe das Bedürfniß auch in der Welt des Werdens und der Veränderungen ſich ſelbſt zu erkennen, und dieſem Bedürfniß entſpreche der Menſch. Aber warum dann ihn einerſeits von der inneren Sinnlichkeit ablöſen, andrerſeits all ſeine Erkenntniß und damit ſeine Veredelung, lediglich auf die äußere Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Erfahrung, zurückführen? Freilich haben wir geſehen, wie die ältere Stoa, indem ſie von dem Weiſen forderte, daß ſeine ſittlichen Selbſtbeſtimmungen aus dem Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit derſelben mit der Weltordnung und ihren Zwecken hervorgehn ſollten, jene Schranken zu durchbrechen und dem Menſchen ein alle Grenzen der Erfahrung überſteigendes myſtiſches Innewerden zuzugeſtehn ſich veranlaßt ſah. Poſidonius und die ſpätere Stoa ſcheinen ſich aber geſcheut zu haben durch die Annahme eines ſolchen transſcendenten Wiſſens mit der Grundlage ihrer Wiſſenſchaftslehre in Widerſpruch zu gerathen.

Auf die eigentliche Phyſik der Stoiker komme ich hier nicht wieder zurück; man ſieht wie ſie aus Mangel des Vermögens ſelbſtſtändiger Entwickelung derſelben, immer von neuem auf die heraklitiſche Lehre vom ewigen Werden zurückgingen [104]), mit möglichſter Abwehr der immerhin im Vergleich mit Heraklit doch fortgeſchrittenen Theorien des Plato und Ariſtoteles. Aus den Büchern des Poſidonius, von dem wir vorauszuſetzen berechtigt ſind, daß er nach dem Vorbilde des Ariſtoteles ernſtlich bemüht geweſen ſei durch mannichfaltiges Erfahrungswiſſen die Sphäre der Naturwiſſenſchaften zu bereichern, ſind uns zu dürftige und unzuſammenhängende Bruchſtücke aufbehalten worden als daß wir die Tragweite ſeiner Abweichung von der älteren Stoa und ſeiner Annäherung an Plato und Ariſtoteles mit Beſtimmtheit anzugeben vermöchten;

104) Vgl. Bake, Posidonii Reliqq. p. 26 sq. 6.

Digitized by Google

namentlich erfahren wir von der Grundlegung ſehr wenig und auch das Wenige nur durch unlautere und ſchwer verſtändliche Berichte. So ſcheint er beſonders beſtrebt geweſen zu ſein das Verhältniß der Weſenheit zu den Qualitäten und ihren Veränderungen näher zu beſtimmen. Von den vier Uebergängen von Sein zu Sein: (Wechſel (ἀλλοίωσις), Theilung (διαίρεσις), Vermiſchung (σύγχυσις) und gänzliche Auflöſung (ἐξ ὅλων διάλυσις)), — ſollte nur die erſte die Weſenheit treffen, die drei andern lediglich die an der Weſenheit werdenden Qualitäten. Den im Bereich der Weſenheit ſtattfindenden Wechſel vergleicht er mit den im Gebiete der Zahlen und Maße vorkommenden[105]), wo, unbeſchadet ihrer Sichſelbergleichheit, eine Zahl, ein Maß, an die Stelle andrer trete. So unterſchied er denn auch eine doppelte Art der Qualitäten, die der Subſtanz anhaften; die eine ſoll zu ihrem Subſtrat gehören, die andre Qualität als ſolche ſein und der Zunahme und Abnahme fähig, jedoch die eigenthümliche Qualität von der Entſtehung bis zum Untergang bleiben, überhaupt dieſelbe Qualität von der Weſenheit nicht verſchieden, ſondern nur nicht mit ihr daſſelbe ſein, da ſie nicht dem Raume nach von derſelben geſondert ſei. Mneſarchus hatte dieſes nicht Zuſammenfallen der Qualität mit der Subſtanz[106]) durch ein Beiſpiel veranſchaulicht und hinzu-

---

105) Stob. Ecl. I, 20. 120 Mein. *τῶν δὲ εἰς ὄντα γιγνομένων μεταβολῶν . . . τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι, τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους, τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους, μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνει.*

106) Ib. I. 18 *ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν . . . καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μεχρὶ τῆς ἀναιρέσεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναι φησὶ τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ· τὸ γὰρ . . . τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι· μὴ εἶναί τε ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἐστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτόν, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον . . . τὸ δὲ μὴ εἶναι ταὐτὸ τό τε κατα τὸ ἰδίως ποιὸν καὶ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, δῆλον εἶναί φησιν ὁ Μνήσαρχος κτλ.*

Digitized by Google

gefügt, es ſei nicht glaublich, daß wir, d. h. die verſchiedenen Einzelweſen, den Subſtanzen nach dieſelben ſeien, da der Begriff des Sokrates vor ſeiner Geburt vorhanden geweſen ſei und nach ſeinem Tode bleibe [107]). Schließt ſich auch hierin Mneſarchus dem Poſidonius an, ſo mußte letzterer, jene Sonderung von Qualität und Weſenheit wohl weiter verfolgt haben; ob oder wie weit im Rückgang auf Ariſtoteles, vermögen wir nicht zu beſtimmen. Jene untrennbar mit der Weſenheit verwachſene Qualität hätte ihm ganz wohl *τὸ τί ἦν εἶναι* des Ariſtoteles ſein können, auch wenn er altſtoiſch ſagte, die verwirklichte Weſenheit unterſcheide ſich von dem qualitäts- und geſtaltloſen Stoffe nur dem Gedanken nach (*τῇ ἐπινοίᾳ*.) [108]) Darin aber ſoll er der alten Stoa treu geblieben ſein, daß er alle wirkende Urſache an den Stoff gebunden, das Gewirkte, d. h. weder Seiende noch Körperliche, als Akcidens und als Ausſage bezeichnet habe [109]). Auch die Zurückführung der Elemente auf je eine beſondere Qualität ſcheint er angenommen und daß die Kälte urſprünglich der Luft eigenthümlich ſei, an der feuchten Sumpfluft nachzuweiſen verſucht zu haben [110]). Das letztere mag einer ſeiner ſpeciellen phyſiſchen Schriften entnommen ſein.

Wir erhalten in unbeſtimmter Faſſung die Angabe, die Stoiker überhaupt hätten die Lehre von der Welt abgeſondert nach der phyſiſchen und nach der mathematiſchen Seite abgehandelt, und dieſe Sonderung auf die Erklärung zugleich der phyſiologiſchen und meteorologiſchen Erſcheinungen ausgedehnt (ob. S. 102 f.) Etwas nähere Bezeichnung des Unterſchiedes wird aus Geminus' Auszug aus Poſidonius' Erklärung der meteorologiſchen Erſcheinungen mit der

---

107) ib. p. 121, 9 *πολλάκις γὰρ συμβαίνει τὴν μὲν οὐσίαν ὑπάρχειν πρὸ τῆς γενέσεως, εἰ τύχοι τῆς Σωκράτους . . καὶ μετὰ τὴν Σωκράτους ἀναίρεσιν ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, αὐτὸν δὲ μηκέτι εἶναι.*

108) ib. I, 11. 80, 32.

109) ib. I, 13. 91. *Ποσειδώνιος . . . αἴτιον δ' ἐστί τινος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.*

110) Plut. de pr. frigido b. Bake p. 43.

ausdrücklichen Bemerkung angeführt, letzterer habe die Veranlaſſung dazu dem Ariſtoteles entnommen [111]); alſo, darf man wohl vorausſetzen, nicht früheren Stoikern; ſo daß er dieſe Sonderung zuerſt in die ſtoiſche Phyſik eingeführt haben möchte. Die phyſiſche Theorie ſollte die Weſenheit des Himmels und der Geſtirne, ihr Vermögen (*δύναμις*) und Beſchaffenheit, ihr Entſtehn und Vergehn in Erwägung ziehn, auch in Folge davon die Größe, Geſtalt und Ordnung nachweiſen; die Aſtronomie die Ordnung der himmliſchen Körper (im Einzelnen?) erklären, indem ſie nachweiſe daß der Himmel in Wirklichkeit (*ὄντως*) die Welt ſei, von den Geſtalten, der Größe und den Entfernungen der Erde, Sonne und des Mondes handeln, von den Verdunkelungen und Konjunktionen (*περὶ ἐλλείψεων καὶ συνάψεων*), von der Beſchaffenheit und von den Größenbeſtimmungen (*ποσότης*) ihrer Bewegungen, ſich darauf beſchränkend was ſie durch Arithmetik und Geometrie feſtſtellen (*συμβιβάζειν*) könne; ſo daß der Phyſiker und Aſtronom oft denſelben Gegenſtand (*κεφάλαιον*) zu behandeln habe, wie die Größe der Sonne, die runde Geſtalt der Erde, jedoch nicht auf denſelben Wegen (*κατὰ τὰς αὐτὰς ὁδούς*) (mit denſelben Mitteln). Der eine ſoll aus der Weſenheit, oder dem Vermögen, oder dem Grunde (des Optimismus), daß ſo in dieſer Weiſe gefaßt, ſichs beſſer verhalte, oder aus dem Werden und dem Wechſel, für Jegliches den Beweis führen; der andre aus Dem was aus den Geſtalten oder Größen ſich ergiebt (*ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων*), oder aus der Größenbeſtimmung (*ποσότης*) der Bewegung und der damit in Einklang ſtehenden Zeit (*καὶ τοῦ ἐφαρμόττοντος αὐτῇ χρόνου*). So wird der Phyſiker oft die Urſachen erblicken, indem er auf das wirkſame Vermögen (*ποιητικὴ δύναμις*) ſein Augenmerk rich-

111) Simplic. in Arist. Physica f. 64 vgl. m. Scholia 348, b. 6 und Bake p. 60. *ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέξιν τινα παρατίθησιν ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεως, τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν.* Am Schluß der St. dagegen *Ποσειδώνιος . . . ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους τὰς ἀφορμὰς λαβών.* Was oben alſo nur als Grund angegeben wird die Stelle (in dem Kommentar) mitzutheilen, wird hier als Ausgangspunkt jener Unterſcheidung des Poſidonius bezeichnet.

tet; der Aſtronom, wenn er aus den äußeren Ereigniſſen (ἔξωθεν συμβεβηκότα) den Beweis führt, nicht im Stande die Weſenheit zu erſchauen; wie wenn er feſtſtellt daß die Erde und die Geſtirne ſphäriſch ſind. Zuweilen begehrt er auch gar nicht die Urſache zu faſſen, wie wenn er von der Verfinſterung (ἔκλειψες) handelt. Anderweitig findet er auch hypothetiſch gewiſſe Weiſen, durch deren Stattfinden die Erſcheinungen aufrecht gehalten würden; wie warum Sonne, Mond, und Planeten in ungleicher Weiſe (ἀνωμαλίᾳ) ſich bewegen. Denn wenn man excentriſche Bahnen derſelben vorausſetzt, oder daß die Geſtirne durch Epicykeln ſich drehen, mit Aufrechthaltung der erſcheinenden Ungleichheit, ſo muß man durchgehn, in wie viel verſchiedenen Weiſen dieſe Erſcheinungen zu Stande kommen können, um auf die Urſächlichkeit der ſtatthaften Weiſe die Theorie von den Wandelſternen zurückzuführen. Deshalb behauptete denn Jemand, wie der Pontiker Heraklides ſagt, es laſſe auch, wenn die Erde gewiſſer Maßen ſich bewege und die Sonne in gewiſſer Weiſe beharre, die rückſichtlich der Sonne erſcheinende Ungleichheit ſich retten. Ueberhaupt aber iſt es nicht Sache des Aſtronomen zu erkennen was ſeiner Natur nach das Ruhende, was das Bewegliche ſei, ſondern Hypotheſen einführend, da das Eine (thatſächlich) beharrt, Andres ſich bewegt, erwägt er, welchen Vorausſetzungen die Erſcheinungen am Himmel entſprechen möchten. Von dem Phyſiker hat er die Principien zu entnehmen, daß überhaupt (ἁπλῶς) es gleichbleibende (ὁμαλαί) und geordnete Bewegungen der Geſtirne gebe, woraus er zeigen wird, daß der Umlauf (χορεία) aller kreisförmig ſei, indem die einen einander parallel, die andren in ſchrägen Kreiſen ſich umdrehten. — Man ſieht, wie die Sonderung phyſiſcher und mathematiſcher Naturbetrachtung auch auf die eigentliche Meteorologie angewendet werden konnte, und es iſt fraglich ob dieſe Sonderung ſchon von der vorausgegangenen Stoa benutzt oder erſt durch Poſidonius eingeführt war. Daß dieſer, gleichwie Archimedes, auf einer Himmelsſphäre die Umwälzungen *(conversiones)* der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelſterne dargeſtellt habe, erfahren wir, nichts aber über die nähere Einrichtung derſelben und ihr Verhältniß zu der des

Digitized by Google

Archimedes [112]). Was ſonſt noch von aſtronomiſchen Annahmen angeführt wird, zeugt von keiner ſonderlichen Abweichung von den ſtoiſchen allgemeinen Lehren, wohl aber von einer Fortbildung der aſtronomiſchen Beſtimmungen. Auch ihm waren die Sterne göttliche, aus Aether beſtehende beſeelte Körper [113]). In Beziehung auf letzteres berief er ſich gegen die Epikureer darauf daß nicht der Körper die Seele, ſondern dieſe den Körper zuſammenhalte [114]). Für die Ueberzeugung aber daß die Sonne größer als die Erde ſei, führte er den kegelförmigen Erdſchatten an [115]). Was ferner dürftig genug von ſeinen Verſuchen angeführt wird, das Größenverhältniß der Sonne zur Erde, die Entfernung jener von dieſer zu beſtimmen, von ſeinen Annahmen über die Beleuchtung des Mondes und über Mondfinſterniſſe, von ſeiner Widerlegung der weitverbreiteten Annahme, die Sonne tauche mit Ziſchen in das weſtliche Meer, jenſeits Gades [116]), und ferner von ſeinen Erklärungen des Regenbogens, der Parelien, der Milchſtraße, der Kometen, gleichwie von andren eigentlichen meteorolog. Erſcheinungen [117]), berichtet wird, zeigt durchgängig den ſorgfältigen, mathematiſchen Beobachter, nicht ſelten auch Rückgang auf Ariſtoteles. Bedeutender noch ſcheinen ſeine Leiſtungen für phyſiſche und hiſtoriſche Geographie geweſen zu ſein. Ob ſein großes hiſtoriſches Werk (das neun und vierzigſte Buch wird angeführt) eine fortgehende chronologiſch geordnete Geſchichte, oder Geſchichtliches dem Erdkundlichen nur eingeſtreut enthalten habe, läßt ſich aus den Anführungen nicht mit Sicherheit entſcheiden; doch erſcheint mir letzteres als das Wahrſcheinlichere [118]). Die ihm beigelegte Bezeichnung eines um-

112) Cic. de N. D. II, 34 sq. Worauf die Annahme Wyttenbachs (b. Bake p. 64) ſich gründe, Archimedes habe die Bewegung des ganzen Himmels um die Erde dargeſtellt, begreife ich nicht.

113) ſ. d. Belegſtellen b. Bake p. 64 ſ.

114) Achill. Tat. b. Bake p. 65.

115) Diog. L. VII, 144 b. Bake p. 65.

116) ſ. Bake p. 67 ff.

117) Id. p. 76 sqq.

118) vgl. Bake p. 133 sqq. 248 sqq.

Digitized by Google

faſſend gelehrten Mannes (πολυμαθέστατος, nach Strabo) finden wir durchgängig beſtätigt; in wie weit er das ihm gleichfalls zugeeignete Lob der Beredſamkeit verdiene, kann aus den abgeriſſenen Bruchſtücken ſich nicht ergeben. Daß er von Dichterſtellen ohngleich geeigneteren Gebrauch als Chryſippus gemacht habe, erſehen wir aus den Anführungen aus ſeinen gegen dieſen gerichteten Streitſchriften, und von belebter Darſtellung finden ſich wenigſtens einzelne Beiſpiele, wie z. B. in ſeiner Bezeichnung des Fabius Maximus als des Schildes Roms, des Marcellus als des Schwertes der Stadt [119]).

Wiewohl wir ſchwerlich ſonderlich lüſtern ſein können den ganzen Wuſt ſtoiſcher Schriften von Zeno bis auf Poſidonius zu beſitzen, immerhin iſt zu bedauern, daß wir den Faden ſtoiſcher Lehren, der ſich von jenem zu dieſem zog, nicht einigermaßen verfolgen können. Zeno aus Tarſus oder Sidon, der Nachfolger des Chryſippus, bedeutender als Lehrer denn als Schriftſteller, ſoll das Dogma von der Weltverbrennung für zweifelhaft gehalten haben [120]); Diogenes aus Seleukia, einer der philoſophiſchen Vertreter, welche Athen nach Rom ſendete, hatte ſich, wie wir geſehen, an der Frage nach dem Weſen der Affekte betheiligt (40. 41. 54.)

Auf die Reihen der neuen Stoiker und der ihnen verwandten Kyniker (ob. S. 254 ff.) gedenke ich nicht ausführlich zurückzukommen. Die Stoa durch dem Plato und Ariſtoteles entlehnte Pfropfreiſer zu neuer Entwickelung zu beleben, ſcheint dem Poſidonius denn doch nicht gelungen zu ſein, und freilich hätte es dazu eines ganz neuen Umbaues bedurft. Wir wollen es daher jenen Spätern nicht verargen, daß ſie an Dem, was der ohngleich bedeutendere Mann nicht vermochte, ſich nicht von neuem verſuchten. Sie begnügten ſich an dem edelſten Theile des Syſtems, an der Ethik, ſich und ihre troſtloſe Zeit zu erbauen und zu ſtärken. In ihr fanden ſie ein Nerven ſtärkendes Mittel, wie die peripatetiſche Sittenlehre es nicht darbieten konnte, und die platoniſche war ſo ver-

119) Plutarch. b. Bake p. 171.

120) Numenius b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18.

wachſen mit der Ideenlehre, für welche ihnen und ihrer Zeit aller Sinn fehlte, daß ſie zu ihr noch weniger greifen konnten. Auch that zunächſt Gegenſatz gegen die epikuriſche weitverbreitete und der Zeitrichtung ſo zuſagende Luſtlehre Noth. Doch wollte man von der alten Stoa ſich nicht loslöſen; Sätze ihrer Logik und Phyſik werden, wo ſich Gelegenheit dazu bietet, angeführt; in das Gefüge der Neubildung greift faſt nur ein was in unmittelbarer Beziehung zum ſittlichen Bewußtſein ſteht. Und dieſes ſoll entwickelt werden um das Leben neu zu beſeelen. Daß nur das Gute und die Tugend unbedingten Werth habe, auf ihnen allein die Glückſeligkeit beruhe; daß eben darum Glückſeligkeit und Tugend von keinerlei äuſſeren Erfolgen beeinflußt ſein dürfe und nur an der zu Grunde liegenden Geſinnung, nicht an irgend welchem Erfolg gemeſſen werden könne, — hielt man mit alt ſtoiſcher Strenge feſt, ließ aber die Vorausſetzung fallen, das Bewußtſein an die ſittlichen Anforderungen ſetze Einſicht ihrer Uebereinſtimmung mit der Weltökonomie voraus, oder erwähnte dieſes überfliegenden Princips gewiſſermaßen nur aus Pietät: man will vielmehr zur Anerkennung der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen durch Neubelebung des unmittelbaren Bewußtſeins führen, gewiſſermaßen durch ſokratiſche Epagogie darauf hinleiten. Daher tritt denn an die Stelle ſyſtematiſcher Gliederung ein vorzugsweiſe paränetiſcher Vortrag. Zur Würdigung der Beſtrebungen dieſer Männer darf eben darum der ſtreng wiſſenſchaftliche Maßſtab nicht angelegt werden, vielmehr muß unterſucht werden was ſie zur Verſittlichung der Geſinnung in ſich ſelber und in ihren Zeitgenoſſen wirken konnten. Und bei ſolcher Prüfung würde ihr Verdienſt immer noch hoch genug anzuſchlagen ſein.

Je weniger ſie eine ſyſtematiſch durchgeführte Theorie beabſichtigten, um ſo mehr mußten in der Durchführung des ihnen gemeinſamen Strebens das ſittliche Leben neu zu beſeelen, die verſchiedenen Verhältniſſen und Geiſtesrichtungen der demſelben Zwecke nachſtrebenden ſich geltend machen. Der vielfach gebildete, rhetoriſche und ins Hofleben gezogene Annaeus Seneka, der vom Bewußtſein der menſchlichen Würde begeiſterte Freigelaſſene Epiktetus

Digitized by Google

und der gewiſſenhafte und menſchenfreundliche Kaiſer M. Aurelius Antoninus (um nur von denen hier zu reden, die wir aus ausführlichen ſchriftlichen Denkmälern näher kennen lernen), mußten von ihren verſchiedenen Standpunkten aus ihre Aufgabe faſſen und zu löſen ſuchen.

Seneka macht unter ihnen am meiſten Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Darſtellung; und doch gilt auch von ihm das früher Bemerkte. Er ruft wiſſenſchaftliche Kritik hervor, ohne ihr genügen zu können, und wird darum leicht unterſchätzt. Ich geſtehe gern, daß man ohne Ermüdung ſeine langathmigen Abhandlungen nicht durcharbeiten kann; und doch wird man begreifen, wie Viele, Jahrhunderte lang, aus ihnen Troſt und Erbauung ſchöpften, ja ſie den Büchern chriſtlicher Offenbarung nahe rückten. Seine Schriften ſind von ſehr verſchiedenem Gehalte und es mag wohl verſtattet ſein, ſie kurz zu kennzeichnen. Die chronologiſche Abfolge derſelben ſteht noch keineswegs feſt; doch hat man neuerlich zwölf derſelben, nach Vorgang der mailänder Handſchrift, unter dem Titel *Dialogorum libri XII*, mit Ausſchluß nicht blos der Briefe und der *Naturales Quaestiones*, ſondern auch der ſieben Bücher *de Beneficiis* und der an Nero gerichteten zwei Bücher *de Clementia*, zuſammengefaßt. Daß die Bücher *de Beneficiis* ſpäter als jene zwölf ſogenannten Dialogen und gar als die *de Ira* verfaßt ſein ſollten, ſcheint mir ſehr zweifelhaft; nur das ſteht feſt daß ſie nach dem Tode des Kaiſers Kajus Kaligula geſchrieben oder veröffentlicht ſein mußten. Mit ihnen mache ich nach dem Beiſpiele der älteren Herausgeber den Anfang, und von ihnen vorzüglich gilt die Klage über die Ermüdung, der man bei der Beſchäftigung mit den Abhandlungen des Seneka zu begegnen hat. Chryſippus hatte den Gegenſtand vor ihm behandelt und ſehr möglich, daß wenn deſſen Buch oder Bücher erhalten wären, ſie unſrer Abhandlung zur Folie dienen würden; denn wie hoch auch Seneka deſſen in die innerſte Wahrheit eindringenden Scharfſinn *(subtile acumen)* ſtellt, doch muß er geſtehen daß der Vorgänger ſein ganzes Buch mit mythologiſchen Thorheiten *(ineptiis)* über die Grazien u. dgl. ausgefüllt und nur Weniges über die richtige Art Wohlthaten zu empfangen und zu

Digitized by Google

erwiedern geſagt habe [121]). Seneka geht über ſolche Ausſchreitungen raſch weg; er will lehren, wie Wohlthaten erwieſen und wie verdankt werden ſollen. Er verlangt mit Recht, daß die Wohlthat nicht gemeſſen werde an dem materiellen Werthe der Gaben, ſondern an der Geſinnung, dem Wohlwollen des Gebers [122]), und beſtimmt daher [123]) die Wohlthat als eine Freude bezweckende und zugleich im Geben empfindende wohlwollende Handlung, ſo daß auch der Arme und Niedere dieſe Tugend üben könne. Seneka geht dann zu der Frage über [124]), welche Art der Wohlthaten und wie ſie erwieſen werden ſollen. Da tritt denn freilich der ſittliche Gehalt hinter Nützlichkeitsrückſichten ſehr zurück. Eben ſo in dem was vom Verhalten deſſen geſagt wird, der die Wohlthaten empfängt; man möchte beide Abſchnitte zuſammen als Klugheits- und Anſtandslehre der Wohlthätigkeit bezeichnen. Auch erinnert Seneka ausdrücklich, daß er ſeine Erinnerungen nicht an die Weiſen, ſondern an die Unvollkommnen richte, die im Widerſtreit ihrer Affekte, dem Sittlichen gern Folge leiſten möchten [125]). Chryſippus und Hekaton [126]) ſcheinen in ähnlichen Betrachtungen ſich ergangen zu haben, und ſehr möglich, daß wenn ihre Bücher vorlägen, Seneka auch hier durch die Vergleichung gewinnen würde; in der That lieſt man des letzteren, durch manche wohl gewählte Beiſpiele belebte Lebensregeln ganz gern, zumal der ſittliche Standpunkt von Zeit zu Zeit wiederum durchſcheint [127]). In ähnlicher Weiſe verhält

121) De benefic. I, 3 vgl. c. 4. ed. Haase.

122) I, 5 non potest beneficium manu tangi, animo cernitur . . . beneficium . . . ipsa tribuentis voluntas est. cet. c. 6 non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente. VI, 9 non est beneficium nisi quod a bona voluntate proficiscitur.

123) I, 6,

124) I, 11. II, 17.

125) II, 18.

126) II, 25. 21.

127) II, 28 extr. c. 31. Hoc ex paradoxis Stoicae sectae minime mirabile, ut mea fert opinio, aut incredibile est, eum qui liberaliter accepit beneficium reddidisse.

Digitized by Google

ſichs mit dem Abſchnitt über Dankbarkeit; auch hier wird das ſittliche Moment feſtgehalten, welches verloren gehn würde, wenn Dankbarkeit nach geſetzlichen Beſtimmungen erzwungen werden könnte [128]). Nach Hekaton werden Wohlthaten, Pflichten (officia) und Dienſte (ministeria) unterſchieden, mit der Beweisführung, daß auch der Sklave Wohlthaten erweiſen könne [129]). Ebenſo wird an mehr oder weniger paſſenden Beiſpielen gezeigt, daß auch Kinder ihre Aeltern durch Wohlthaten ſich zu verpflichten im Stande ſind, unbeſchadet der kindlichen Ehrerbietung [130]). Noch entſchiedener wird dann hervorgehoben, daß die Wohlthätigkeit, wie all und jede Tugend, um ihrer ſelber willen, unabhängig vom Geldwerth, unbedingten Werth habe, wie ja auch die Gottheit über Dankbare und Undankbare ihre Wohlthaten ausgieße, oder wolle man dieſes auf die Natur zurückführen, ſo bedenkt man nicht, daß die Natur nichts Andres ſei als Gott und die göttliche der Welt und allen ihren Theilen einwohnende (inserta) Vernunft; daß Natur weder ohne Gott ſei, noch Gott ohne Natur, vielmehr beides ein und daſſelbe [131]). Doch ſoll Nichts ohne Grund geſchehen, dem Begleiter alles Guten, daher auch beim Wohlthun Auswahl ſtattfinden, nur dieſe nicht durch die Rückſicht auf Erſtattung bedingt werden; auf den guten Willen des Empfängers der Wohlthat, nicht auf die Gegengabe kommt es an, wie entſprechend Dem, was über den Willen des Gebers geſagt war, weitläufig genug, ohne ſonderlich neue Ergebniſſe, mit eingeſtreuten Beiſpielen durchgeführt wird [132]). Es folgen dann noch drei Bücher, in denen der Verf. an der Löſung von Fragen ſich

---

128) III, 7 deinde, cum res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est sqq.

129) III, 20 Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior ejus excepta est. vgl. c. 28.

130) III, 29—37. IV, 3 non est beneficium quod fortunam spectat. vgl. c. 16. 17. 19.

131) IV, 4. 8.

132) IV, 10. c. 21 gratus animus ipsa virtute propositi sui capitur. c. 29 non homini damus, sed humanitati. vgl. Epist. 73, 9 sq.

Digitized by Google

verſucht, die theils überhaupt überflüſſig ſind, theils bei wiſſenſchaftlicherer Durchführung der erſten vier Bücher, in ihnen ſchon ihre Erledigung gefunden haben würden. Seneka fühlt ſelber die Unwiſſenſchaftlichkeit ſolcher dem Gegenſtande angeknüpften, nicht aus ihm abgeleiteter Erörterungen.[133]) Doch auch hier folgt er dem Beiſpiel ſtoiſcher Vormänner[134]) und ſcheint dem Vorwurfe begegnen zu wollen, nicht ſtreng genug den Satzungen der Schule ſich anzuſchließen. So wird gefragt, ob es philoſophiſch ſei, im Wohlthun ſich übertreffen zu laſſen.[135]) Die Antwort, daß niemand in ſolchem Falle ſein könne, der den wahren Willen der Dankbarkeit hege[136]), — folgt aus den vorangegangenen Erörterungen. Der von mehreren Stoikern geſtellten Frage, ob man ſich ſelber Wohlthaten zu erweiſen vermöge, ſchließt ſich eine andre bis auf Kleanthes zurückgehende an[137]), ob man einem böſen Menſchen Wohlthaten erweiſen könne. Seneka ſieht die Eitelkeit ſolcher willkürlich geſtellten und, ſetzen wir hinzu, aus dem Zuſammenhange geriſſenen Fragen ſehr wohl ein und behandelt ſie dennoch[138]), der ſtoiſchen Tradition treu, ohne jedoch zu durchgreifender, auf die Principien zurückgehender Löſung derſelben zu gelangen. In Bezug auf die zuletzt hervorgehobene Frage tritt, wie auch anderweitig, ſeine Abkehr von der abſoluten ſtoiſchen Entgegenſetzung des Weiſen und Thoren, Guten und Böſen, hervor. Von den übrigen durch den letzten Theil des fünften und durch die zwei übrigen

133) V, 1 non servio materiae, sed indulgeo; quae quo ducit, sequendum est, non quo inducit . . . peractis quae rem continebant, scrutari etiam ea quae sunt his connexa, verum non cohaerentia.

134) V, 7. 12. 15.

135) V, 1 ingentis animi est tam diu ferre ingratum donec feceris gratum.

136) V, 4 si quod rebus non potest, animo aequat . . . Nemo itaque beneficiis vincitur, quia tam gratus est quisque quam voluit.

137) V, 7 VI, 12 ff. Cleanthes c. 14. VI, 12.

138) V, 12 Quid enim boni est nodos operose solvere, quos ipse ut solveres fecisti. VI, 6. dagegen: nam etiam quod discere supervacuum est, prodest cognoscere.

Digitized by Google

Bücher ſich hindurchziehenden Betrachtungen wird es genügen Einiges beiſpielsweiſe anzuführen, wie, ob alle Menſchen undankbar ſeien[139]), ob eine Wohlthat verlierbar ſei[140]), ob wir Dem Dank ſchuldig ſeien, der uns gegen ſeinen Willen genutzt habe, oder auch um ſeinetwillen; ob man dem Weiſen Wohlthaten erweiſen könne, ob man dem Guten dankbar ſein müſſe, wenn er inzwiſchen ſchlecht geworden.[141]) Man ſieht wie ſolche abgeriſſene Fragen zu läſtigen Wiederholungen führen und den Blick von den leitenden Grundſätzen abziehen mußten. Dieſe ſtoiſche Kaſuiſtik konnte ihren Zweck, zur richtigen Anwendung der allgemeinen ethiſchen Grundſätze anzuleiten, ſchon darum nicht erreichen, weil die Fälle der Anwendung nicht beſtimmt genug determinirt wurden. Wie wenig wir auch im Uebrigen den Verluſt der weitſchichtigen, von Seneka mehr oder weniger berückſichtigten Literatur, wozu wahrſcheinlich wiederum Chryſippus die weitläuftigſten Beiträge geliefert haben wird, — bedauern: — mehrere Punkte der Vergleichung mit den Büchern des Seneka, zu richtiger Würdigung derſelben zu beſitzen, möchte immerhin wünſchenswerth ſein. Ihm ſelber gehört ohne Zweifel der größere Theil der von ihm angeführten Beiſpiele, die, wenn auch keineswegs immer zweckmäßig gewählte, Ruhepunkte gewähren in der ermüdenden Durcharbeitung des nicht ſonderlich fein geſponnenen dialektiſchen Gewebes.

Wenden wir uns zu den ſogenannten Dialogen, ſo finden wir darin Aufſätze von ſehr verſchiednem Inhalte und Werthe aneinander gereihet.

Drei Bücher handeln vom Zorn als dem ſchlimmſten, wüthendſten und die Selbſtbeherrſchung lähmendſten der Affekte, wie durch lebhafte Schilderung der von ihm herbeigeführten Verunſtaltung der Mienen und Geberden und ſeiner verderblichen Folgen veranſchaulicht wird. Ohne der Hauptſache nach von der ariſtoteli-

139) V, 15 sq.
140) VI, 2 sqq.
141) VI, 7 sqq.

ſchen Begriffsbeſtimmung ſich zu entfernen [142]), hebt Seneka ſtoiſch hervor, daß der Zorn nur bei vernunftbegabten Weſen ſich finde, im Unterſchiede von der Wuth der Thiere. Wir übergehen die Erörterungen über den Unterſchied von Zorn und Zornmuth *(iracundia)*, gleichwie die verſchiedenen Ausdrücke für Bezeichnung der beſonderen Arten und Aeußerungsweiſen des Zorns. [143]) Es folgt eine vorzüglich gegen Ariſtoteles und Theophraſt gerichtete Widerlegung der Annahme, der Zorn ſei naturgemäß und der Thatkraft förderlich [144]); an die Stelle deſſelben ſollen durchgängige Motive der Vernunft treten [145]); mit Zeno will Seneka nur eine leichte Erregung verſtatten. [146]) Dieſen allgemeinen Beſtimmungen kommen in der erſten Hälfte des zweiten Buches weitere Erörterungen in der Form von Fragen hinzu. Es ſoll gezeigt werden daß wie überhaupt die Affekte, ſo auch der Zorn, im Unterſchiede von unfreiwilligen Erregungen, den bloßen Vorbereitungen zu Affekten, eine Zuſtimmung des Geiſtes vorausſetze und Ueberſchreitung der Vernunftgebote ſei. [147]) In nähere Erörterung der zwiſchen

142) de Ira I, 3 Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi. (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως).

143) ib. I, 4.

144) ib. I, 5—21.

145) ib. I, 17 Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio . . . habet enim ira non solidum robur, sed vanum tumorem . . . affectus cito cadit, aequalis est ratio.

146) ib. I, 16 Fateor, sentiet (animus) levem quemdam tenuemque motum; nam, ut dicit Zeno cet.

147) ib. II, 2 nam si invitis nobis nascitur ira, nunquam rationi succumbet . . . sed omnia ista motus sunt animorum moveri volentium, nec adfectus, sed principia proludentia adfectibus. c. 3. nihil ex his, quae animum fortuito impellunt, adfectus vocari debet cet. . . . corporis pulsus . . . ira non moveri tantum debet, sed excurrere: est enim impetus; nunquam autem impetus sine adsensu mentis est . . . . illa est ira, quae rationem transilit, quae secum rapit. c. 4 est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci . . . tertius motus est jam inpotens cet.

Digitized by Google

Chryſippus und Poſidonius verhandelten Streitpunkte geht Seneka nicht ein, nur gibt er letzterem ausdrücklich zu, daß ſinnliche Erregungen den Affekten zu Grunde liegen müßten, ſo wie denn überhaupt die ſpätere Stoa ſchwerlich je auf den unhaltbaren Standpunkt des Chryſippus zurückgegangen iſt. Sehr richtig wird dann die wilde Mordluſt vom Zorn unterſchieden [148]). Es ſoll die Tugend auch den Laſterhaften (*turpibus*) nicht zürnen, ohne jedoch der erforderlichen Strenge der Strafen zu entſagen; ſie oder der Weiſe kann zwar das kontinuirlich ſich fortſamende Böſe nicht ausrotten, wohl aber den Sieg deſſelben verhindern [149]). Von neuem wird dann gezeigt daß der Zorn kein Förderungsmittel des Guten ſei, er vielmehr gänzlich beſeitigt, nicht blos abgeſchwächt und höchſtens zuweilen, um den Worten mehr Nachdruck zu geben, zur Schau getragen werden müſſe (*aliquando simulanda*), wie auf der Rednerbühne und im Schauſpiel [150]). Wie aber ſoll dem Zornmuth gewehrt und vorgebeugt werden, theils um dem Zorn nicht zu verfallen, theils um in ihm nicht zu ſündigen [151])? Zuerſt durch ſorgfältige Beachtung der urſprünglichen Anlagen der Kinder, rückſichtlich des bei ihnen ſtattfindenden Verhältniſſes des Flüſſigen und Feſten. Nur gelegentlich wird die ſtoiſche Annahme berührt, daß der Zorn ſeinen Sitz in der Bruſt habe, indem am Herzen das Blut aufwalle. [152]). Nicht minder ſollen die zum Zorn geneigt machenden zufälligen Urſachen beachtet und ihnen in der Erziehung entgegen gewirkt werden, wie zum Theil mit Anſchluß an Plato in ſehr verſtändiger Weiſe ausgeführt wird. [153]) Auch wie dem ſo leicht zum Zorn reizenden Argwohn zu begegnen, wie

---

148) II, 5.

149) II, 6 sqq. c. 10 lento adjutorio opus est contra mala continua et foecunda, non ut desinant, sed ne vincant.

150) II, 11 sqq.

151) II, 17 sqq.

152) II, 19 volunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moveri, effervescente circa cor sanguine.

153) II, 23—25.

Digitized by Google

weichliche Verzärtelung und damit Empfindlichkeit zu verhüten, wie bei erfahrenen Beleidigungen Alter, Abſicht und Stand des Beleidigenden zu erwägen ſei, — wird reiflich in Erwägung gezogen [154]); in Bezug auf letzteren Punkt wird der mehr lebenskluge als ſittliche Rath gegeben, die Unbilde Mächtigerer nicht nur geduldig, ſondern mit heiteren Mienen zu ertragen. Beſſer die eingeſtreute Ermahnung, zur milden Geſinnung durch gewiſſenhafte Selbſtprüfung und zu der daraus ſich ergebenden Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit, zu gelangen [156]). Andre weniger durchgeführte Betrachtungen dieſes Buches übergehen wir [157]), welches wiederum mit einer abſchreckenden Schilderung der Einwirkung des Zorns auf Mienen und Geberden, wie auf die Lebensfunktionen, ſchließt. Das dritte Buch ſoll lehren wie der Zorn zu bewältigen und zu heilen ſei, und die Wichtigkeit der Unterſuchung wird durch Schilderung ſeiner alle übrigen Affekte an Zügelloſigkeit übertreffenden Gewalt, ſeiner alle Schichten der Einzelmenſchen umfaſſenden und ganze Volkshaufen (als *tumor publicus*) ergreifenden Verbreitung eingeleitet, wobei denn die peripatetiſche Behauptung, er ſei ein Sporn zur Tugend (*calcar virtutis*), von neuem beſtritten wird [158]). Es ſoll zuerſt gelehrt werden, was erforderlich um nicht leicht zu zürnen, dann den Zorn zurückzuhalten und drittens den Zorn Andrer zu heilen. Doch tritt an die Stelle der beiden erſten Glieder dieſer Eintheilung ſogleich eine andre Dreitheilung, indem rückſichtlich des erſten Punktes gezeigt werden ſoll, theils wie wir den Zorn vermeiden, theils wie wir uns von ihm befreien ſollen. Natürlich kann es nicht gelingen dieſe Glieder ſcharf auseinander zu halten und eben ſo wenig auf das in den vorangegangenen Büchern Verhandelte nicht zurückzukommen. So wird empfohlen,

154) II, 26 sq.

155) II, 33.

156) II, 28. vergl. c. 31.

157) II, 36. Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum; perturbavit illos tanta mutatio sui. cet.

158) III, 1—4.

Digitized by Google

um dem Zorn nicht zu verfallen, ſeine die übrigen Affekte übertreffende und die mit ihm verbundene Luſt am Leiden Andrer über die Wolluſt hinausgehende Gewalt zu erwägen [159]), dagegen das Bild der großen, von keinen Pfeilen des Unbills berührten Seele ſich zu vergegenwärtigen, und der Ruhe derſelben dadurch ſich zu ſichern, daß man ſeine Kräfte weder in öffentlichen noch in privaten Angelegenheiten über ihr Maß anſtrenge [160]). Ferner ſollen wir, um der Anſteckung durch das Beiſpiel zu entgehn, den Umgang mit Zornmüthigen vermeiden, bei Neigung zum Zorn, dem Uebermaß anſtrengender ernſter Studien entſagen, nicht minder vor ſehr großer Ermüdung und Erſchöpfung durch Hunger und Durſt uns hüten, auch vor zum Argwohn und dadurch zum Zornmuthe führender Neugierde. Rückſichtlich des zweiten Hauptpunktes, Bezähmung des Zorns, wird vorzüglich Aufſchub der Entſcheidung angerathen, um zu reiferer Ueberlegung zu gelangen [161]); ferner, Beruhigung der Mienen, der Stimme und Bewegung [162]), Enthaltung vom Genuß aufregender Getränke. Wie das dieſen Entgegengeſetzte zu wilden Ausbrüchen des Zorns und der Grauſamkeit, die Beachtung jener Mittel der Beſänftigung, zu edler Bewältigung des Zorns führe, wird an einer großen Anzahl von Beiſpielen nachgewieſen, durch ihr Uebermaß freilich auch der Faden ruhig fortſchreitender Entwickelung durchſchnitten. Endlich wird zur Beſänftigung des Zorns auch hier wiederum die Betrachtung herangezogen, daß wir ſelber ſündigend unter Sündigen leben [163]); und daran knüpft ſich ein-

---

159) III, 5 peior est quam luxuria, quoniam illa sua voluptate fruitur, haec alieno dolore.

160) III, 6, proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus.

161) III, 12 sqq. c. 12 maximum remedium irae dilatio est ... tempori trade.

162) III, 15 quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tua vena.

163) III, 26 mali inter malos vivimus; una res nos potest facere quietos, mutuae facilitatis conventio.

dringliche Mahnung zu gewiſſenhafter Selbſtprüfung und zu unbefangener Prüfung Deſſen was zum Zorn uns zu reizen droht[164]). Die letzte Betrachtung, wie der Zorn Andrer zu beſänftigen ſei, führt zu keinen erheblichen neuen Momenten[165]).

An die Bücher vom Zorn möchten ſich zunächſt die an Serenus gerichteten Abhandlungen ſchließen; wir beginnen mit der von der Seelenruhe: von der mehr oder weniger zweifelhaften Reihenfolge ſehen wir ab. Seneka geht von der Selbſtprüfung aus und geſteht in ſich eine zwiſchen Gut und Böſe ſchwankende Schwäche zu finden, welche er dann, man kann kaum zweifeln daß mit Offenheit und Aufrichtigkeit, näher beſchreibt[166]). Ich übergehe das hierher Gehörige, weil es zur Entſcheidung des Streites über den Charakter unſres Philoſophen doch nicht hinreicht. Die Sehnſucht nach Seelenruhe beherrſcht ihn; er hat zu Demokrits Buch von der Wohlgemuthheit gegriffen (*περὶ εὐθυμίης*)[167]); wie weit er es auch benutzt, wird ſich ſchwerlich ausmitteln laſſen; der ſtoiſche Grundton klingt natürlich überall durch. Die erſte Begriffsbeſtimmung der Seelenruhe hätte ſich freilich auch bei Demokrit ganz wohl finden können. Ohnmöglich kann ſie erlangt werden, ſo lange die Seele in nimmer befriedigenden Nichtigkeiten ſich umherwälzt, in ſtetem Ueberdruß, ſteter Unzufriedenheit mit ſich ſelber

---

164) III, 36 Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es? . . . speculator sui censorque secretus cognoscit de moribus suis. Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. ect.

165) III, 39—42.

166) De tranquillitate animi c. 1 nec aegroto, nec valeo . . . haec animi inter utrumque dubii, nec ad recta fortiter nec ad prava vergentis infirmitas qualis sit, non tam semel tibi possum quam per partes ostendere.

167) ib. c. 2. Ergo quaerimus, quomodo animus semper aequalis secundoque cursu eat, propitiusque sibi sit et sua laetus adspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens.

Digitized by Google

(*displicentia sui*), ja ſich ſelber ſtets fliehend. Athenodorus, wir wiſſen nicht, welcher Stoiker dieſes Namens, hat als Heilmittel Betheiligung an den öffentlichen, oder wenn die Verhältniſſe das nicht verſtatteten, an privaten Geſchäften empfohlen [168]); Seneka hebt die Thätigkeit des Lehrers und die den Wiſſenſchaften gewidmete vorzugsweiſe hervor und mahnt Schritt für Schritt ſich von den Geſchäften zurückzuziehn und eingedenk zu ſein, daß unſer Vaterland die Welt ſei, ſowie daß die Tugend auch aus weiter Entfernung und verborgen wirke. Doch ſollen wir zuerſt uns ſelber, die zu übernehmenden Arbeiten und Die, für welche und mit welchen wir ſie übernehmen, durchſchauen, und in letzterer Beziehung zwar nicht zu wähleriſch ſein [169]), aber doch den Werth treuer und ſüßer Freundſchaft nicht verkennen [170]). Dann wird der Werth oder Unwerth der Glücksgüter, auch in Bezug auf den Beſitz von Büchern, in Erwägung gezogen und das Maßhalten, ſowie Fügung in die Verhältniſſe [171]). Doch alles Dieſes ſoll nur unvollkommnen, mittelmäßigen, noch nicht geſundeten Menſchen geſagt ſein, nicht dem Weiſen [172]), und man erwartet nun eine tiefer eingehende Erörterung des Begriffs der Seelenruhe; ſtatt deſſen findet man faſt nur Erwägungen, über welche der Weiſe längſt im Reinen ſein müßte, wie über die Bereitheit furchtlos zu ſterben, die ja auch Seneka nicht ſo gar lange nach Abfaſſung dieſer Schrift, zu bewähren Gelegenheit fand, über die Wandelbarkeit der Verhältniſſe, über das ruheloſe Haſchen nach Zerſtreuung, oder nach Ausforſchung öffentlicher oder geheimer Angelegenheiten (c. 12), über die durch äuſſere Fügungen nicht geſtörte Zurückziehung der Seele in ſich ſelber [173]), über die ruhige Betrachtung der Dinge, ohne ſie weder

168) c. 4.

169) c. 6. Nunc vero in tanta bonorum egestate minus fastidiosa fiat electio.

170) c. 7. sqq.

171) c. 8 sq. — c. 10 omnis vita servitium est.

172) c. 11.

173) c. 13 utique animus ab omnibus externis in se revocandus est.

zu belachen noch zu beweinen (c. 15), über Vermeidung der aus zu großer und anhaltender Anſtrengung der Seele hervorgehenden Ermüdung. Auch Erholungen und mäßiger Genuß des Weins wird dem Weiſen empfohlen (c. 17). Durchwirkt ſind dieſe loſe verbundenen Betrachtungen über Seelenruhe, gleichwie die übrigen Abhandlungen Senekas, mit reichlich herangezogenen Beiſpielen.

Aehnlich behandelt er in der an ſeinen Bruder Gallio gerichteten Schrift, die Frage nach dem Begriff der Glückſeligkeit (*vita beata*). Er geht von den Grundbeſtimmungen der Stoa aus, will jedoch in der näheren Faſſung derſelben die Freiheit ſeines Urtheils ſich vorbehalten, ſich nicht irgend einem ihrer Häupter (*proceres*) blindlings anſchließen. So geht denn auch er davon aus: von der Natur ſich nicht zu entfernen, nach ihrem Geſetze und Beiſpiele ſich zu bilden (*formari*), ſei Weisheit; glückſelig daher nur das Leben, welches ſeiner Natur folge [174]), was ohne geſunden Geiſt und deſſen fortdauernden Beſitz nicht ſtattfinden könne; dieſem folge fortdauernde Ruhe und Freiheit, gleichwie innere Freude und Eintracht (*animi concordia* c. 8). Weitere Begriffsbeſtimmungen, wie daß die Tugend um ihrer ſelber wegen, nicht um der ihr folgenden Luſt willen gewählt werden müſſe, und in jener allein die wahre Glückſeligkeit und Freiheit ſich finde, ergeben ſich theils unmittelbar theils mittelbar aus dieſen. Ebenſo daß nur der frei und glücklich heißen könne, der kraft der Vernunft (*beneficio rationis*) weder begehre noch fürchte, und zu reinem Geiſte (*pura mens*) werde. Auch die Knechtſchaft unter der Herrſchaft der Begierden verſäumt Seneka nicht als Gegenbild der Glückſeligkeit zu ſchildern. Freilich bedarf auch die Seele der Luſt, aber nicht als Leiterin, ſondern als Begleiterin des richtigen Willens [175]), deſſen Freiheit im Gehorſam gegen Gott beſteht [176]). Seneka mußte wohl einſehn, daß er auf die Weiſe von der ſtrengen ſtoiſchen Obſervanz zur peripatetiſchen Lehre vom Mittelmaß übergleite, ja dem Epikur ſich

174) De vita beata c. 3. 4. 5.

175) c. 8 rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes voluptas sit.

176) c. 15 in regno nati sumus; deo parere libertas est.

Digitized by Google

annähere [177]). Und wie hätte auch der Eigner großen Grundbeſitzes, herrlicher Landgüter und der überreiche Kapitaliſt ſich kyniſch ſtoiſcher Bedürfnißloſigkeit rühmen können? Er rechnet ſich ſelber zu den nur noch im Fortſchritt begriffenen, die einiger Nachſicht der Natur wohl bedürften; noch nicht befreit von den Ketten, führen ſie, die ſchlaff gewordenen nach ſich; noch nicht frei, mögen ſie doch vergleichungsweiſe für frei gelten [178]). So leitet er ſeine Selbſtvertheidigung ein. Ihm genügt den beſten nicht gleich, ſondern nur beſſer als die ſchlechten zu ſein; er will fortfahren die Lebensweiſe zu preiſen, nicht die er ſelber führt, ſondern von der er wiſſe, daß ſie geführt werden müſſe (c. 17 sqq.). Und allerdings wirken Philoſophen ſchon, indem ſie das Bild der Tugend und ihrer unbedingten Anforderungen mit ſittlichem Geiſte (*honesta mente*) ſich und Andern lebendig gegenwärtig erhalten [179]), auch wenn ſie im eignen Leben nur noch unvollkommen ſie zu verwirklichen im Stande ſind. Beſſer aber würde er ſich ſelber und die Philoſophie vertreten haben, wenn er, in weiterer Annäherung an Ariſtoteles tiefer in Unterſuchungen über den ſittlichen Werth und die ſittlichen Verpflichtungen der Glücksgüter eingegangen wäre; ſeine Bemerkungen darüber, wie über die Schwierigkeit im wahren Sinne zu ſchenken (c. 24), und die allgemeinen Sentenzen, daß wenn Reichthümer verloren gehn, ſie Nichts als ſich ſelber hinwegnehmen, oder daß der Weiſe die Reichthümer beherrſche, der Thor von ihnen beherrſcht werde [180]), — reichen nicht aus, und wie wohl wir allen

177) c. 13 sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia.

178) c. 16 sed ei qui ad virtutem tendit, etiamsi multum processit, opus est tamen aliqua fortunae indulgentia . . . laxam cathenam trahit, nondum liber, iam tamen pro libero.

179) c. 20 non praestant philosophi quae loquuntur? multum tamen praestant quod loquuntur quod honesta mente concipiunt.

180) c. 22 mihi divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi se ipsas . . . divitiae meae sunt, tu divitiarum est. vgl. Epist. I, 5 infirmi animi est pati non posse divitias. II, 0, 7 sqq. (20) 111 magnus ille qui in divitiis pauper est.

Digitized by Google

Grund haben anzunehmen, der Völlerei und Wolluſt ſei Seneka nicht verfallen geweſen, — daß er dem Beſitz als Beſitz einen nichts weniger als ſittlichen Werth beigelegt habe, iſt kaum zu bezweifeln, auch wenn die Erzählung von der Härte, mit der er die Britten zur Rückzahlung einer großen ihnen geliehenen Summe angehalten und dadurch den Ausbruch ihrer Empörung mit befördert habe, übertrieben ſein mag.

Ganz auf dem ſtoiſchen Kothurnus bewegt ſich das wiederum an Serenus gerichtete Büchelchen von der Unverletzlichkeit des Weiſen. Er iſt unverletzlich, nicht weil er nicht getroffen, ſondern weil er nicht verletzt wird; er iſt ſo undurchdringlich, (*solidus*), von ſo in ſich geſammelter Kraft, daß er gegen allen Unbill (*iniuria*) geſichert bleibt [181]) und alle Angriffe gegen ihn von ihm abgleiten [182]); wogegen die übrige Welt nicht nur vom Schmerz, ſondern auch von der bloßen Vorſtellung des Schmerzes verletzt wird. Das wird nun mit Unterſcheidung des Unbills von Schmach, für jedes von beiden beſonders durchgeführt. Wie könnte er von dem in dem Unrecht beabſichtigten Uebel getroffen werden, da für ihn nur die Schlechtigkeit (*turpitudo*) ein Uebel iſt, er daher kein Uebel erdulden kann. Wie könnte Erniedrigung (*comminutio sui*), worauf es doch bei dem Unbill abgeſehen iſt, ihn, den auf ſich ſelber ſchlechthin beruhenden, gottähnlichen, berühren [183]). Man ſieht leicht, wie Daſſelbe in Bezug auf alle Titel der dem Weiſen zugemeſſenen göttlichen Vollkommenheiten ſich bewähren und durch Beiſpiele, wenn nicht belegen, doch einigermaßen veranſchaulichen ließ. Die Einwendung, daß ein ſolcher Weiſer überhaupt nicht, oder doch nur in großen Zwiſchenräumen hervortrete (c. 7), wird von Seneka in ähnlicher Weiſe wie von der

181) De constantia sapientis c. 3.

182) c. 6 bona eius solidis et inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt.

183) c. 8 non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quemadmodum divina nec iuvari desiderant nec laedi possunt; sapiens autem vicinus proximusque a diis consistet, excepta mortalitate, similis deo.

Digitized by Google

alten Stoa beſeitigt. Ebenſo wird dann gezeigt, wie Schmach und Schimpf (*contumelia*) den Weiſen nicht berühre, wenngleich er ſie, gleichwie andre Uebel, empfinde und wohl auch die Urheber derſelben zur Strafe ziehe, jedoch nicht um ſich zu rächen, ſondern um jene zu beſſern; das ihm eigenthümliche Gut iſt die (auf ſich ſelber beruhende) Sicherheit (*securitas*): wie die Geſtirne einen der Welt entgegengeſetzten Lauf nehmen, ſo ſchreitet er im Gegenſatz gegen die Meinungen Aller einher. Seine Rache kann nur darin beſtehn, den Urheber der Schmach, ſeiner Freude darüber zu berauben (c. 10—18).

Auf eignen Füßen ſteht Seneka mehr in der früher, bald nach dem Tode des Kaiſers K. Kaligula geſchriebenen Abhandlung über die Kürze des Lebens. Eindringlich wird gezeigt, wie das Leben uns nicht kurz zugemeſſen, ſondern durch eigne Schuld uns verkürzt werde[184]), ſei es daß man den nimmer zu befriedigenden Lüſten, Begierden und Zerſtreuungen nachtrachte, oder in Vielgeſchäftigkeit ſich verliere, ohne je zu ſich ſelber zu kommen und ohne zu bedenken, daß Deſſen Leben das längſte ſei, in welchem, welches immer ſeine Dauer ſei, man ſich ſelber Muße gewährt, in ſich gelebt hat[185]), und eingedenk iſt, daß jeder Aufſchub (der Sammlung in ſich ſelber) ein großer Verluſt des Lebens ſei; denn die Zeit, in welcher wir (für und in uns) wirken iſt kurz, was wir wirken werden, ungewiß, ſicher nur was wir gewirkt haben[186]). Jedoch benutzt der die Muße nicht wer mit ängſtlicher Genauigkeit

184) De brevitate vitae c. 1. (18) non accepimus brevem vitam sed fecimus, nec inopes eius sed prodigi sumus c. 2 apud maximum poetarum . . . exigua pars est vitae qua (nos) vivimus.

185) c. 2 non esse cum aliquo volebas, sed tecum esse non poteras c. 7 districtus animus nil altius recipit, sed omnia velut inculcata respuit. c. 7 vita eius (magni viri) longissima est, quia quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit.

186) c. 9 maxima porro vitae iactura dilatio est. c. 10 ex his quod agimus, (tempus) breve est, quod acturi sumus, dubium, quod egimus certum. Ep. XVI, 3, 11 (98) habere eripitur, habuisse numquam, vgl. 4, 4 sqq. (99).

Digitized by Google

nutzloſen Unterſuchungen ſich hingibt, oder in Schauluſt ſich umhertreibt, ſei es auch aus Liebe zur Muſik. Der Muße genießen allein die der Weisheit nachtrachten, ſie allein leben; indem ſie alle Zeit auf jenes Eine richten, bereiten ſie ſich ein langes Leben [187]), nicht der Zeitdauer nach, ſondern weil ſie nicht nur ihr Leben wohl ausfüllen, ſondern zugleich das Zeitalter (der Forſchung) dem ihrigen hinzufügen [188]). Weit entfernt zu verkennen, welche Geiſtesnahrung auch die Beſchäftigung mit den Schriften nicht blos der Stoiker, ſondern auch der andren Richtungen folgenden Philoſophen, wie der Pythagoreer, Plato's, Ariſtoteles', und Theophraſts, ja auch Demokrits und des Epikur enthalten, faßt Seneka doch im Sinne der Stoa jener Zeit, die Unterſuchungen der Phyſik, zu denen er ermuntert, vorzugsweiſe von der ſittlich religionsphiloſophiſchen Seite [189]), ohne zu bedenken, daß dieſe in der Ablöſung von der übrigen theoretiſchen Forſchung, lebendige Wurzeln im menſchlichen Geiſte zu ſchlagen nicht vermöge.

In konkrete Verhältniſſe des ſittlichen Lebens geht mehr als die ihr verwandten, die an Kaiſer Nero gerichtete Schrift über die M i l d e ein. Mochte er als er die Schrift abfaßte, über die tief eingewurzelte Bösartigkeit ſeines Zöglings ſich noch täuſchen, — wollte er nicht von vorn herein auf den Erfolg ſeiner Mahnungen verzichten, ſo mußte er an irgendwie noch Hoffnung erregende Regungen deſſelben anknüpfen [190]); und das darauf Bezügliche für

187) c. 14 soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant; soli vivunt. c. 15 longum illis vitam facit omnium temporum in unum conlatio.

188) c. 14.

189) Nicht blos qui in aeruginosis lamellis consumit maiorem dierum partem c. 12, ſondern auch qui literarum inutilium studiis detinentur (c. 13) — und dazu rechnet Seneka auch die geſchichtlichen Unterſuchungen — ſind nicht otiosi; otiosus vielmehr nur c. 19 qui ad haec sacra accedat, sciturus, quae materia sit dis, quae voluptas, quae conditio, quae forma? quis animum tuum casus exspectet, ubi nos et a corporibus dimissos natura conponat? quid sit quod huius mundi gravissima quaeque in medio sustineat, supra levia suspendat, in summum ignem ferat, sidera vicibus suis excitet?

190) De clementia I, 1—4.

Digitized by Google

Schmeichelei zu halten, iſt man durchaus nicht berechtigt. Daß er ſehr wohl wußte, welchem böſen Hange vorzugsweiſe entgegen zu wirken ſei, zeigt der Gegenſtand ſeiner Ermahnungen. Auch der Ausführung deſſelben kann man Geſchick und guten Willen nicht abſprechen. Seneka hält dem jungen Fürſten das Beiſpiel der Götter vor Augen, auf daß er, wie er wünſche daß die Götter gegen ihn geſinnt ſeien, ſo er gegen ſeine Bürger es ſei [191]); ermahnt ihn der Milde ſeines Vorfahren Auguſtus nachzueifern (c. 9 sq.); erinnert ihn daß auf der Milde nicht nur die Wohlfahrt der Bürger, ſondern auch die Sicherheit der Herrſcher beruhe; daß es dem Fürſten gezieme überall wohin er komme, Alles mit Milde zu erfüllen [192]). Die Schwierigkeit Menſchen zu beherrſchen ſtellt er ihm vor Augen [193]) und zugleich, daß die Sicherheit des Herrſchers auf der gegenſeitigen Sicherheit und der Liebe der Bürger beruhe; er ſoll, nicht gleich der Bienenkönigin ohne verletzende Waffen, von ihnen keinen Gebrauch im Zorn und zum Zorn reizend machen, immer eingedenk ſein daß der Staat nicht ihm, ſondern er dem Staate gehöre [194]). Strafe und Sühne freilich fordert das dem Regenten ſelber oder Andren angethane Unrecht, aber jenes ohne daß er zu der ſeiner unwürdigen Rache herabſteige und durchgängig die Milde walten laſſe; Strafe durchgängig nur zur Beſſerung entweder des Uebelthäters oder der Uebrigen, oder um letzteren ein ungefährdetes Leben zu ſichern, verhänge. (c. 20 sqq.) Gewarnt wird vor grauſamen und zu häufigen Todesſtrafen [195]). Mit den ſchwärzeſten Farben ſtellt Seneka das Bild der Grauſamkeit dem jungen

---

191) c. 7 ut se talem esse civibus quales sibi deos velit.

192) c. 16 haec clementia principem decet, ut quocumque venerit, mansuetiora omnia faciat.

193) c. 17 nullum animal morosius est, nullum maiore arte tractandum quam homo, nulli magis parcendum.

194) c. 19 securitas securitate mutua paciscenda est . . . unum est inexpugnabile munimentum amor civium.

195) c. 24 non minus principi turpia sunt multa supplicia quam medico multa funera.

Digitized by Google

Kaiſer vor Augen, gewiß nicht unbekannt mit den wilden Trieben, die in demſelben hervorzubrechen drohten (I, 23 sqq.); an abſchreckenden Beiſpielen zur Veranſchaulichung ſeines Bildes konnte es ihm nicht fehlen. Auch zu Anfang des zweiten Buches ſucht Seneka die beſſeren Regungen, durch Belobung derſelben zu wecken und ſtärken, und den Verdacht der Schmeichelei von ſich abzuwehren [196]). Was aber iſt die Milde, fragt er dann, von welcher Beſchaffenheit (*qualis sit*) und welche ſind ihre Zwecke? Er begnügt ſich mit der einfachen Definition, ſie ſei Neigung der Seele zur Lindigkeit in Strafen, oder auch in der Ermäßigung der verdienten Strafe; ihr äußerſter Gegenſatz, die Grauſamkeit, Neigung der Seele zum Uebermaß der Strafe; in der Mitte von beiden die Strenge (II, 3. 4.) Die Milde aber ſoll nicht in ſchwächliches Mitleid (*misericordia*) mit dem Leidenden ausarten. Und da wird denn Vertheidigung der ſtoiſchen Sätze eingeſchoben, die dem Weiſen, deſſen unerſchütterliche Seelenruhe nicht durch Traurigkeit getrübt werden dürfe, Mitleid und Verzeihung verbieten; er ſoll ſtatt des Mitleids aus Pflicht dem gemeinſamen Wohl und der öffentlichen Wohlfahrt zu dienen, überall Hülfe zu leiſten bereit ſein; ſtatt der Verzeihung (*venia*), d. h. dem Erlaſſen einer verdienten Strafe, ſoll er ſchonen, Rath ertheilen und beſſern, an die Stelle der Verzeihung ſoll die an keine Geſetzesbeſtimmung (*formula*) gebundene, frei wählende, nach ſittlicher Billigkeit urtheilende Milde treten, die obgleich, gleichwie die Verzeihung, die Strafe erlaſſend, doch vollſtändiger und ſittlicher als jene ſei (c. 5—7). Augenſcheinlich iſt dieſes Buch nicht vollſtändig durchgeführt, mag die Abhandlung überhaupt dem Nero nicht übergeben und daher unvollſtändig geblieben, oder durch Schuld der Abſchreiber verkürzt ſein, oder mag der Verf. gefürchtet haben, in dem jungen Fürſten nicht angemeſſene philoſophiſche Erörterungen ſich zu verwickeln.

Gelegenheitsſchriften ſind ebenfalls die drei Troſtbriefe des Seneka. Der erſte während ſeiner Verbannung in Korſika an ſeine Mutter Helvia gerichtet, zeugt von zarter kindlicher Liebe. Er ſoll

196) II, 2 maluerim veris offendere quam placere adulando.

Digitized by Google

den Schmerz der Mutter über die Trennung vom Sohne und über deſſen Verbannung im unwirthlichen Korſika beſänftigen. Seneka verſichert daher nicht unglücklich zu ſein oder werden zu können, da jeder ſich ſelber ſeine Glückſeligkeit zu bereiten vermöge, worauf äußere Verhältniſſe nur ſehr geringen Einfluß hätten [197]); er ſpreche ſo, fügte er hinzu, nicht als halte er ſich für einen Weiſen und will eben darum nicht für den beglückteſten der Menſchen gelten. Er habe ſich jedoch in glücklichen Zeiten auf Mißgeſchick vorbereitet, wie ja dieſes den nicht niederdrücke, den das Glück nicht aufgebläht habe. Und was iſt denn Verbannung? fährt er fort: Veränderung des Orts, wie ſie ja aus den verſchiedenſten Gründen unendlich Vielen von jeher beſchieden war: — dies mit aller Weitläufigkeit, ſelbſt mit Erinnerung an die ewigen Bewegungen der Geſtirne und an die Gemeinſchaft der menſchlichen Seele mit ihnen [198]), auszuführen, kann der philoſophiſche Rhetor ſich nicht verſagen. Auch Korſika hat vielen Wechſel durch Wanderungen erfahren (c. 7. 8.), und wohin wir gelangen mögen, die gemeinſame Natur und die eigne Tugend folgt uns überall. Selbſt Korſika, wenngleich erfreuliche fruchttragende Bäume, ſchiffbare Flüſſe, koſtbare Steine und Metalle entbehrend und kaum fruchtbar genug ſeine Einwohner zu nähren, iſt wohl geeignet, den Geiſt vom Irdiſchen abzuziehen [199]). Auch Entbehrungen und Dürftigkeit (und letztere ſcheint nicht ſonderlich erheblich geweſen zu ſein [200]) können einem wohlgeordneten

---

197) Ad Helviam matrem de consolatione c. 5 unusquisque facere se beatum potest; leve momentum in adventitiis rebus est cet. — ib. neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decepit. vgl. Anm. 207.

198) c. 6 i nunc et humanum animum ex iisdem, quibus divina constant, seminibus compositum moleste ferre transitum ac migrationem puta, cum dei natura adsidua et citacissima commutatione vel delectet se vel conservet.

199) c. 9 angustus animus est, quem terrena delectant; ad illa abducendus est, quae ubique aeque adparent. cet.

200) c. 10 sqq. — c. 11 animus est qui divites facit. — c. 12 quoniam eo temporum luxuria prolapsa est, ut maius viaticum exulum sit, quam olim patrimonium principum fuit.

Digitized by Google

Gemüthe nicht als Uebel erſcheinen; eben ſo wenig der Schimpf. Zuletzt wendet er ſich mit ſeinen Troſtgründen an die Gefühle der Mutter, mahnt ſie an ihre Standhaftigkeit und andre Tugenden, empfiehlt die von ihr ſpät begonnene Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften (*liberalia studia* c. 17), erinnert an die ihr nachgebliebenen Freuden im Umgang mit ihren beiden übrigen Söhnen und mit andren Familiengliedern, namentlich mit ihrer Schweſter: wodurch uns ein Einblick in liebevolle Familienverhältniſſe eröffnet wird. Den Troſtgründen beider Art kommen ihren Inhalt belebende und veranſchaulichende Beiſpiele hinzu.

Wie ganz anders erſcheint uns Seneka in dem im dritten Jahre ſeiner Verbannung geſchriebenen Troſtbriefe an den um den Tod eines Bruders trauernden Polybius, Freigelaſſenen und Günſtlings des Kaiſers Klaudius. Den Verluſt des Anfangs dürfen wir nicht ſonderlich bedauern; der nüchternen, von der allgemeinen Vergänglichkeit in der Welt der Dinge [201]), von der Vergeblichkeit des Schmerzes, von der Nothwendigkeit an Traurigkeit ſich zu gewöhnen [202]) hergenommenen Froſtgründe ſind uns hinlänglich viele erhalten; von dem ſchmeichleriſch dem vielvermögenden Freigelaſſenen und ſeinem kaiſerlichen Herrn geſtreuten Weihrauch [203]) leider nur zu Viel, mag auch der Eingang des Briefes deſſen noch mehr enthalten haben. Seneka mahnt den Polybius an die Pflichten ſeiner hohen Stellung und an die Pflicht ſich ihr und dem Kaiſer [204]) zu erhalten, empfiehlt ihm, zuerſt mit ernſterem Stoffe ſich zu beſchäftigen, dann zu heiterem zurückzukehren, und zu erwägen daß der Verſtorbene entweder, wie vor ſeiner Geburt, allen Uebeln des Le-

201) Consolat. ad Polybium c. 1 (20) et ideo mihi videtur rerum natura, quod gravissimum fecerat, commune fecisse, ut crudelitatem fati consolaretur aequalitas.

202) c. 4 (23) lacrimae nobis deerunt ante quam causae dolendi.

203) c. 6 (26) mitissimi Caesaris vgl. c. 12 (31) 13 (32) 14 (33) c. 17 (36) imperium eversum funditus principis piissimi recreat clementia.

204) c. 6 (25) magna servitus est magna fortuna. vgl. c. 12 (31).

Digitized by Google

bens entrückt, oder zu freiern und höherem Daſein gelangt ſein werde. Doch wir wollen die weniger logiſch als wir es ſonſt bei Seneka finden, durchgeführten Schlußfolgerungen, die wie gewöhnlich mit mancherlei Beiſpielen, hier von würdig oder unwürdig getragenen ſchmerzlichen Verluſten, durchwirkt werden, nicht weiter erörtern, und noch weniger die entwürdigende Schmeichelei, mit der er vom Kaiſer ſpricht, den er nach deſſen Tode, und nicht blos im *ludus de morte Claudii*, als grauſamen Tyrannen ſchildert. Der Brief konnte nicht wohl einen andern Zweck haben als den Polybius zu bewegen ein Gnadengeſuch beim Kaiſer zu befürworten, und nicht unwahrſcheinlich die Vermuthung des Lipſius, der Briefe möge durch einen der zahlreichen Feinde des Seneka, nicht durch ihn ſelber, zur Veröffentlichung gelangt ſein [205]).

Die beſſere Seite Seneka's kommt wiederum in dem wahrſcheinlich auch während der Regierung des Klaudius geſchriebenen Briefe an Marcia, Tochter des Kremutius Kordus, zu Wort, die noch fortwährend um einen drei Jahre früher verlorenen Sohn trauerte. Wir haben nicht Grund zu bezweifeln, daß ſie eine vorzügliche, ihres Vaters würdige Frau geweſen, und gewiß kommen die ſie als ſolche darſtellenden Worte aus dem Herzen, ſind keine Schmeicheleien [206]). Sie wird an ihre früher bewährte Kraft und Ergebenheit im Schmerz, an ihre Theilnahme an der Veröffentlichung der Werke ihres edlen verſtorbenen Vaters erinnert, an die Beiſpiele der Standhaftigkeit gemahnt, mit welcher Oktavia und Livia, den Tod ihrer jugendlichen Söhne getragen und zugleich wird ein Bruchſtück der Troſtrede des Philoſophen Areus eingeſchoben (c. 4. 5.). Unter den mannichfach variirten, uns ſchon früher vorgekommenen Troſtgründen wird beſonders die Mahnung hervorgehoben, auf die in der Natur der Dinge gegründeten Verluſte und Schmerzen im voraus gefaßt zu ſein, um nicht unvor-

205) Nach Dio (LXI, 10) ſoll Seneka den Brief zu vernichten geſucht haben.

206) Consolat. ad Marciam c. 1 sqq. vgl. die Troſtbriefe Ep. VII, 1 (63) XVI, 4 (99). XVII, 1 (101) nega nunc magnum beneficium naturae esse, quod necesse est mori. vg. Anm. 190.

Digitized by Google

bereitet von ihnen getroffen zu werden[207]). Auch anderweitige männliche und weibliche Beiſpiele kraftvoller Ueberwindung des Schmerzes werden der betrübten Mutter vorgeführt und mit Erinnerung an die unabänderliche, von Einwirkung der fünf Wandelſterne abhängigen Abfolge im Weltenlaufe[208]), die herberen Leiden und Fügungen des Lebens geltend gemacht, denen oft ein rechtzeitiger Tod uns entziehe[209]). Dem weiblichen Gemüthe wird am Schluſſe des Briefes die Ausſicht auf Wiederſehn der geliebten Abgeſtorbenen und auf ein ſchöneres Jenſeits eröffnet (c. 25 sq.) Ohne Zweifel hat Seneka Troſtſchriften der früheren Jahrhunderte vor Augen gehabt, führt ſie jedoch nicht an.

Mehr philoſophiſche Tiefe und mehr Aufſchwung erwartet man in dem nach Kaligulas Tode verfaßten Buche von der Vorſehung zu finden, und wird ſich doch getäuſcht finden. Es beſchränkt ſich auf Erörterung der Frage, warum tugendhafte Männer ſo viel Uebel zu erdulden hätten? Die Gründe für die Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung und Vorſehung werden nur kurz berührt, und ob Seneka ſie in verlorenen Büchern ausführlicher durchgeführt habe, iſt zweifelhaft. Wie könnte, beginnt er die Beantwortung der Frage, unter tugendhaften Männern und den Göttern nicht Freundſchaft und Verwandtſchaft ſtattfinden[210])? Nur

---

207) c. 6 sqq. — c. 9 Unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non fit naturae iussu? quod nihil nobis mali, antequam eveniat, proponimus, cet. Epist. IX, 5, 34 (76) praecogitati mali mollis ictus venit. vgl. XIV, 3, 4 (91) II, 6, 11 (18) praeoccupare tela fortunae. vgl. III, 3, 2 (24). XVIII, 4, 4 (107). Doch auch wiederum Ep. XVI, 3, 8 (98) plus dolet quam necesse est, qui ante dolet quam necesse est.

208) c. 12 sqq. — c. 18 ex horum (quinque siderum) levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit.

209) c. 19 sqq. — c. 20 contra iniurias vitae beneficium mortis habemus. c. 21 in tanta inconstantia turbaque rerum nihil nisi quod praeterit, certum est. vgl. Anm. 186.

210) Providentia c. 1 inter bonos viros ac deos amicitia est con-

ſcheinbar alſo kann es unter Obhut der Götter der Tugend übel ergehen. Bleibt ja der Tugendhafte unerſchütterlich und im Kampfe mit Allem was außer ihm iſt, Sieger [211]); er verlangt in dieſem Kampfe ſich zu verſuchen; ſo daß er nur dem Scheine nach, nicht in Wahrheit unglücklich ſein kann [212]). Die Uebel ſind heilſam denen, welchen ſie zufallen, ferner dem Allgemeinen *(universis)* und dem ſie freiwillig auf ſich nehmenden; endlich ſind ſie in der unabänderlichen Weltordnung gegründet *(fato evenire)* (c. 3). Der erſte Punkt wird ausführlich durchgeführt und mit vielen Beiſpielen belegt (c. 3. 4); der zweite und dritte kurz erörtert, in Bezug auf den vierten wird die Weltordnung als von Gott eingeleitet und vorgeſehen, dann aber als unabänderliche Abfolge von Urſache und Wirkung gefaßt und die Fürſorge derſelben für die Guten darin [213]) nachgewieſen, daß ſie dem Bereiche aller wahrhaften Uebel, den Verbrechen und unſittlichen Gedanken und Begierden entrückt, der Gottheit nicht dienſtbar ſind, ſondern in der Ueberzeugung, daß Alles nach gewiſſem und ewigen Geſetze ſich ergebe, ihr zuſtimmen [214]).

Auf die Abhandlung über die Muße *(de otio)* werden wir

---

ciliante virtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo cet. vgl. Epist. IX, 8, 10 sq. (74).

211) c. 2, 1 manet in statu (vir fortis) et quidquid evenit, in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior cet. . . . 4 marcet sine adversario virtus cet.

212) c. 3, 3 nihil, inquit (Demetrius noster), mihi videtur infelicius eo, cui nihil umquam evenit adversi. c. 4, hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. vgl. c. 5.

213) c. 5, 7 fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. causa pendet ex causa cet. 8. grande solatium est cum universo rapi. ib. ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. 9 non potest artifex mutare materiam: hoc passa est.

214) c. 6, 3 quare quaedam dura patiuntur? ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar (viri boni). . . 9 bona vestra intror-

Digitized by Google

noch Gelegenheit haben zurückzukommen. Sie ſtellt, ſo weit ſie uns erhalten, die geſchäftliche und wiſſenſchaftliche Thätigkeit einander gegenüber.

Mit Recht haben unter den Schriften des Seneka, deſſen **Briefe** am meiſten angezogen. Der Greis, in dem Bewußtſein noch nicht das Ziel der Weisheit erreicht zu haben, aber in aufrichtigem Streben danach begriffen zu ſein, fühlt ſich gedrungen, die auf jenes Ziel gerichteten Gedanken und Beſtrebungen zu eignem und ſeines jüngeren Freundes Lucilius Frommen, zugleich lehrend und lernend [214]), je nach den ſich dazu darbietenden Veranlaſſungen in Briefform niederzuſchreiben. Er geſteht ſeine eigne Schwäche und iſt überzeugt daß Anfang der Beſſerung die Anerkennung der vorher noch verborgenen Fehler ſei [215]). Dazu aber bedarf es der möglichſten Einkehr in ſich ſelber [216]), des Umgangs mit ſolchen, die uns beſſern können und der Muße, welche eben ſo wenig mit unſteter und unerſättlicher Leſe- oder Reiſeluſt, wie mit Vielgeſchäftigkeit im Dienſte des Ehrgeizes beſtehen kann [217]). Wie aber

---

introrsus obversa sunt ... non egere felicitate, felicitas vestra est ... vos supra patientiam (estis) — c. 5 nec servio deo, sed assentior. (Demetr.)

215) Ep. I. 6, 4 (6) ego vero omnia (ista) in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam. III, 6, 1 (27) tamquam in eodem valitudinario iaceam, de communi tecum malo loquar. I, 6, 1 et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt.

216) I, 7, 8 recede in te ipsum quantum potes; cum his versare, qui te meliorem facturi sunt. IX, 5, 27 (76) nunquam autem vera tibi opinio talis videbitur, nisi animum adleves et te ipse interroges. XI, 1, 10 (80) intus te ipse considera. I, 2, 1 primum argumentum conpositae mentis existimo, posse consistere et secum morari. XII, 1, 2 (83) diem meum recognoscam; hoc nos pessimos fecit, quod nemo vitam suam respicit. vgl. Anm. 164.

217) Epist. I, 2, 2 vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. ib. nusquam est qui ubique est. — VII, 6, 1 (68) absconde te in otio, sed et ipsum etiam absconde. — ib. 6 cum secesseris, non est hoc agendum,

Digitized by Google

ſollen wir mit erlangter Selbſterkenntniß unſrer Fehler und Gebrechen, zur Beſeitigung derſelben gelangen? Wir ſollen uns von der eitlen Furcht vor Tod, Armuth u. ſ. w. befreien, ſollen uns überzeugen, daß das Uebel nicht außer ſondern in uns ſich findet [218]); einſehen daß Wolluſt, Ehre und Ruhm, d. h. Befriedigung unſrer ſtets wachſenden Begierden nimmer zu dauerndem Wohlſein führen [219]); und ſo verhält ſichs mit Allem was vom Wechſel der Verhältniſſe und vom nothwendigen Ineinandergreifen von Urſache und Wirkung im Weltlaufe abhängig iſt [220]). In uns ſelber finden wir das ewig ſich ſelber gleichbleibende, weder wachſende noch abnehmende Gut [221]): das Gute allein gewährt volle und ewig dauernde

---

ut de te homines loquantur, sed ut ipse loquaris tecum. 8 quid in otio facio? ulcus meum curo. vgl. I, 10, 1 audeo te tibi credere.

218) XI, 1, 5 (80) libera te primum metu mortis . . deinde metu paupertatis. V, 10, 4 (50) non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.

219) XII, 1, 9 sqq. (83) Warnung gegen ebrietas, mit Zurückweiſung der zenoniſchen Argumentation. vergl. XV, 3, 16 (95); gegen luxuria, V, 11, 13 (51) XIII, 2 (87) — Empfehlung der frugalitas XX, 2 (119) ib. 6 (123) VI, 7, 14 sqq. (59) V, 11, 13 (51) numquam satis cum vitiis litigavimus . . . nam illis quoque nec finis est nec modus. II, 7, 6 (19) qualem dicimus seriem esse causarum, ex quibus nectitur fatum, talem esse cupiditatum. — I, 4, 4 nulli potest secura vita contingere, qui de producenda nimis cogitat.

220) IX, 3, 6 (74) qui alia bona iudicat, in fortunae venit potestatem, alieni arbitrii fit. XVI, 3, 1 (98) numquam credideris felicem quemquam ex felicitate suspensum. ib. 6 calamitosus est animus futuri anxius. IV, 10, 3 (39) felix . . ponet se extra ius ditionemque fortunae. vgl. Anm. 173.

221) IV, 12, 6 (41) quis est ergo hic animus (qui origini suae haeret)? qui nullo bono nisi suo nitet. IV, 3, 5 (32) (vera bona) simul intellecta sunt, possidentur, VII, 4, 35 (66) omne illi bonum in animo est. VI, 4, 5 (56) animum cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa. — VII, 4, 7 (66) decrescere summum bonum non potest. 9 honestum quoque nullam accessionem recipit . . . crescere posse

Befriedigung [222]), iſt unabhängig von allen Wechſelfällen des Lebens [223]), beſteht allein nicht aus verſchiedenartigen Theilen, läßt keinen Mißbrauch zu [224]), erhebt uns über den Bereich der Nothwendigkeit zur Freiheit [225]). Es iſt der alleinige Grund und Halt des glückſeligen Lebens: alle Handlungen des ganzen Lebens werden durch Erwägung des Guten und Böſen beſtimmt [226]). In der aus dem Guten ſtammenden Seelenruhe entfaltet ſich

---

imperfectae rei signum est. 31 quicquid vera ratio commendat solidum et aeternum est. vgl. XIV, 4, 24 (92).

222) VII, 4, 17 (66) honestum omne securum est — VI, 4, 6 (56) illa tranquillitas vera est, in quam bona mens explicatur. IV, 2, 3 (31) unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est. vgl. III, 2, 1 sqq. (23) XII, 3, 1 (85) virtus ad explendam beatam vitam sola satis efficax.

223) III, 2, 2 (23) ad summa pervenit, qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit. 3 nolo tibi umquam deesse laetitiam, volo illam tibi domi nasci. XIV, 4, 3 (92) quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. vgl. Anm. 167.

224) IV, 2, 5 (31) quid votis opus est? fac te ipse felicem. vgl. Anm. 199 sq. XIV, 2, 34 (90) felicissimum esse, cui felicitate non opus est. XIV, 4, 25 (92) quid est in virtute praecipuum? futuro non indigere. ib. 4 et quid stultius turpiusve quam bonum rationalis animi ex inrationalibus nectere? — XVII, 2, 7 (102) nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. — XX, 3, 3 (120) nihil nobis bonum videri, quo quis et male uti potest.

225) XI, 3, 17 (82) nihil facit virtus quia necesse est. VII, 4, 16 (66) nihil honestum est, quod ab invito, quod coactum fit; omne honestum voluntarium est. V, 11, 9 (51) libertas . . nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. IV, 8, 4 (37) sapientia . . sola libertas est. VI, 2, 7 (54) nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. I, 8, 7 (8) philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas (Epicur.) V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior est quam voluntaria.

226) IX, 5, 18 (76) omnes actiones totius vitae honesti ac turpis respectu temperantur: ad haec faciendi et non faciendi ratio dirigitur. VIII, 2, 20 (71) haec (regula) de omnibus rebus iudicat, de hac nulla.

Digitized by Google

der gute Geiſt, die wahre Freudigkeit, die über Alles erhabene, vertrauende und rüſtige Seele, die auf ſich ſelber bedacht, nicht durch das Aeußere erregt wird, lediglich auf das ihm eigenthümliche Gut ſich ſtützend, eingedenk ihrer göttlichen Abkunft; in ihr iſt der uns einwohnende heilige Geiſt [227]). Nach oben zieht ſie ihr Urſprung, wenn ſie den Finſterniſſen entrückt iſt. Aus ſich ſelber wächſt die Seele, nährt und übt ſich ſelber; wenn rein und heilg, iſt ſie der Sitz des höchſten Gutes, und große Freudigkeit gewährt die Betrachtung eines von allen Flecken reinen Geiſtes [228]). Dieſes Göttliche im Menſchen bezeichnet Seneka auch wohl als den ihn erziehenden Gott, oder als unſren König, oder als das Gewiſſen [229]). Ja, die altſtoiſche Lehre von der Göttergleichheit des Weiſen, oder gar von der darin nachweislichen Ueberlegenheit des Weiſen über die Götter, daß er ſich ſelber bereite, was jenen die Natur verleihe, — klingt bei ihm durch [230]). Doch vermag er auf dieſer

227) III, 2, 3 (23) animus esse debet alacer et fidens et super omnia erectus. II, 4, 5 (16) deo libenter pareamus, fortunae contumaciter. XIV, 4, 30 (92) hic deos aequat; illo tendit originis suae memor. — XIII, 2, 21 (87) quis sit summi boni locus quaeris? animus; hic, nisi purus ac sanctus est, deum non capit. XX, 3, 14 (120) . . mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit cet.

228) X, 3, 12 (79) tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit, cum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi; sursum illum vocant initia sua. — XI, 1, 3 (80) animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet. — I, 4, 1 alia tamen illa voluptas est, quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae.

229) XIX, 1, 1 (110) unicuique nostrum paedagogum dari deum. XIX, 5, 23 (114) rex noster est animus. XX, 5, 14 (122) gravis malae conscientiae lux est.

230) V, 8, 11 (48) hoc enim est, quod philosophia mihi promittit, ut parem deo faciat. IV, 2, 8 (31) quod si occupas (summum bonum), incipis deorum socius esse, non supplex. 9 par deo surges. VI, 1, 11 (53) est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. vgl. IX, 5, 25 (76) und Anm. 183.

Digitized by Google

ſchwindelnden Höhe ſich nicht zu halten, mahnt daß der heilige Geiſt als Betrachter und Wächter unſerer guten und böſen Wollungen in uns ſich finde, der Menſch nicht gut ohne Gott ſei und daß der Gute mit höchſter Frömmigkeit die Götter verehre [231]). Das höchſte Gut, heißt es, iſt ſich nach dem Willen der Natur beſtimmen, und die Lehre, ſeiner Natur gemäß zu leben, d. h. nach der Natur des vernünftigen Weſens, und wie leicht es ſei den Bedürfniſſen der Natur zu genügen, — wird von Seneka, gleichwie von den übrigen Stoikern, häufig genug eingeſchärft. Eben darum dürfen wir die Seele nicht von der göttlichen Betrachtung in das Gebiet des Schmutzigen und Niederen herabziehen; ſich ſelbſt beherrſchen iſt die größte Herrſchaft [232]). Und darin eben beſteht die Freiheit, die uns der Herrſchaft der unabänderlichen Naturgeſetze entzieht; nicht als wenn der Erfolg unſre Handlungen ihnen nicht unterläge; an ihm wird aber auch der Werth unſrer Handlungen oder Wollungen nicht gemeſſen; kein größerer Lohn folgt der Gerechtigkeit als der, gerecht zu ſein, gleichwie die erſte und höchſte Strafe der Sünde die Sünde ſelbſt iſt, und die Richtigkeit der Handlung wird lediglich durch den richtigen Willen beſtimmt [233]). Die Seele iſt (in ſich) frei; der Weiſe thut Nichts

231) IV, 12, 2 (41) sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos . . . bonus vero vir sine deo nemo est XII, 1, 1 (83) sic cogitandum, tamquam aliquis in pectus intimum inspicere possit: et potest . . . nihil deo clusum est. I, 10, 5 sic vive cum hominibus tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant. — IX, 5, 23 (76) virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse.

232) VII, 4, 39 (66) quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. IV, 12, 9 (41) quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere. V, 8, 9 (48) dic, quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles leges posuerit cet. vgl. VI, 8, 3 (60) XIV, 4, 11 sqq (92). — XIX, 1, 9 (110) ab hac divina contemplatione abductum animum in sordida et humilia pertraximus cet. — XIX, 4, 30 (113) imperare sibi maximum imperium est.

233) XIX, 4, 31 (113) non est quod spectes, quod sit iustae

Digitized by Google

wider Willen, iſt der Nothwendigkeit entflohn, weil er will wozu jene ihn zwingen würde. Ein großer Theil des gut ſeins beſteht ſchon im gut werden wollen. Der Weiſe ſieht nur auf die Abſicht, nicht den Erfolg, und keine Knechtſchaft iſt ſchimpflicher als die freiwillige [234]).

Worin aber beſteht die von den Banden der Naturnothwendigkeit erlöſende Freiheit? Von einer die ewige Naturordnung durchbrechenden Freiheit kann nicht die Rede ſein; Gott ſelber, der Urheber derſelben, hat ſich daran gebunden. Was heißt alſo, Gott ohne Murren begleiten, ihm zuſtimmen, nicht gehorchen [235])? Iſt die Zuſtimmung zur Gottheit etwa die Folge der Einſicht in den urſprünglichen Weltplan? Dahin erhebt oder verirrt ſich nicht mehr die ſtoiſche Spekulation dieſer Zeit. Eben ſo wenig beſchränkt ſich aber die Freiheit des Weiſen auf paſſive Ergebung in den unabänderlichen Weltenlauf. Der Determinismus der Stoa läßt der Freiheit immer noch Raum zum thätigen Eingreifen, zwar nicht in die Weltordnung überhaupt, wohl aber in die innere Geſinnung; ſie vermag die unbedingten Anforderungen der Vernunft zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben und durch ſie

---

rei praemium: maius iniustae est (al. maius quam iustum esse). — XV, 3, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas — XVI, 2, 14 (97) prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse. vgl. de Benefic. ob. S. 544 f.

234) VII, 3, 21 (65) in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. VI, 2, 7 (54) nihil invitus facit sapiens: necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. IV, 8, 4 sapientia .. sola libertas est ... non incides rebus. Neminem mihi dabis, qui sciat quomodo quod vult, coeperit velle; non consilio adductus sed impetu inpactus est ... turpe est non ire, sed ferri et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere: huc ego quem ad modum veni? — IV, 5, 3 (34) pars magna bonitatis est velle fieri bonum. — II, 2, 16 (14) consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. — V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior quam voluntaria.

235) XVIII, 4, 9 (107) optimum est ... deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari. XV, 1, 2 (96) non pareo deo, sed assentior.

Digitized by Google

den Mechanismus der ſinnlichen Triebe zu überwinden. Der erſte Schritt dazu iſt die Richtigkeit des Willens; aus ihr geht die richtige Handlung hervor; die Richtigkeit des Willens wiederum aus der Richtigkeit der Geſinnung, und dieſe, wie freilich nur angedeutet wird, aus dem zum Durchbruch gelangten Sinne für Wahrheit. Das Zeichen der Richtigkeit des Willens aber iſt, daß er immer Daſſelbe; d. h. das Wahre will [236]); iſt ja auch die Vernunft eine einige und einfach, gleichwie die Natur des Göttlichen eine einige, und die Wahrheit *eine* Kraft, *eine* Geſtalt iſt [237]). Aber mag auch die Sinnesänderung und die Richtung des Willens auf das Wahre mit einem Schlage eintreten, — um darin zu beharren, bedarf es fortdauernden Kampfes. Jedoch ſchon das Heilmittel erfreuet, während es heilt; und dieſes Heilmittel gewährt die Philoſophie [238]). Seneka kann nicht aufhören ſie zu preiſen und zu ihr zu ermuntern. Sie ſoll anweiſen vom richtigen Willen zur richtigen Vernunft fortzuſchreiten [239]). Die rich-

---

236) VIII, 2, 36 (72) magna pars est profectus velle proficere. XV, 3, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio: rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas: habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit ... nisi res ad verum redegerit. 58 si vis eadem semper velle, vera oportet velis: ad verum sine decretis non pervenitur. 16 idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem. XVIII, 6, 16 (109) dulcissimum et honestissimum idem velle atque idem nolle. II, 8, 5 (20) sapientia, semper idem velle atque idem nolle.

237) VII, 4, 11 (66) una enim est ratio recta simplexque ... divinorum una natura est. 31 quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est XVIII, 2, 13 (102) veritatis una vis una facies est.

238) XVI, 1, 5 (96) vivere militare est. V, 10, 9 (50) non est acerba medicina; protinus enim delectat, dum sanat ... philosophia pariter et salutaris et dulcis est.

239) IV, 12, 1 (41) ire ad bonam mentem. II, 4, 1 (16) perseverandum est et adsiduo studio (philosophiae) robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est. II, 8, 1 (20) rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas cet. V, 8, 7 (48) vis scire, quid philosophia promittat generi humano? consilium.

Digitized by Google

tige Vernunft iſt Nachahmung der Natur, und höchſtes Gut des Menſchen, der Natur gemäß ſich zu verhalten. Was aber gut oder böſe, d. h. der Natur gemäß ſei oder nicht, kann nur die Vernunft, nicht der Sinn entſcheiden; und nicht nach Meinung, ſondern nach der Natur muß der Werth der Dinge geſchätzt werden [240]).

So wendet denn auch Seneka ſich zur Lehre der Naturgemäßheit. Er verkennt nicht daß der Trieb zur Lebenserhaltung ein natürlicher ſei; aber zugleich, daß es naturgemäß, die Seele unter allen Widerwärtigkeiten unermüdlich zu bewahren und daß alle Sünden der Natur widerſtreiten [241]). Ebenſo, daß keine Tugend die Empfindung der Leiden abzutödten vermöge, und daß der Zuſtimmung der Vernunft eine von ſinnlicher Erregung ausgegangene Strebung vorangehe [242]). So mußte denn auch er an Ausgleichung des ſcheinbaren Gegenſatzes zwiſchen angemeſſenen und ſittlichen Handlungen, zwiſchen natürlichen und ſittlichen Gütern ſich verſuchen. Poſidonius hatte durch Beſeitigung des chryſippiſchen Monismus, d. h. durch Nachweiſung ſinnlicher, aus der Vernunft nicht abzuleitender Triebe des menſchlichen Seelenweſens, der folgenden Stoa den Weg gebahnt, und Seneka geht von dieſem Dualismus deſſelben als zugeſtanden aus, ohne denſelben von neuem nachzuweiſen [243]). Es kann ihm nicht zweifelhaft ſein, daß das

240) VII, 4, 39 (66) quid est ergo ratio? naturae imitatio. quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. 35 de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. vgl. 31. ib. 6 animus intuens vera peritus fugiendorum ac petendorum. non ex opinione, sed ex natura pretia rebus imponens. II, 1, 4 (13) saepius opinione quam re taboramus.

241) XI, 3, 15 (82) sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque adspernatio dissolutionis. VII, 4, 38 (66) sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est. LXX, 5, 5 (122) omnia vitia contra naturam pugnant.

242) XII, 3, 29 (85) sensum enim hominis nulla exuit virtus. — XIX, 4, 18 (113) omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.

243) XIV, 4, 8 (92) inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in affectibus,

Digitized by Google

Gute ausſchließlich in der Vernunft, nicht in der Sinnlichkeit ſich finden könne, und ausführlich widerlegt er die von dem angeblich allen Thieren eigenthümlichen Luſttriebe hergenommene Beweisführung für die epikuriſche Luſtlehre [244]). Ebenſo mußte er der epikuriſchen Behauptung entſchieden entgegentreten, Nichts ſei von Natur gerecht und nur die Furcht vor der Strafe nöthige uns gerecht zu handeln [245]). Wie konnte aber Seneka bei Verwerfung der Grund- und Angelbegriffe der epikuriſchen Ethik ſich veranlaßt ſehn, durch Ausſprüche derſelben ſeine eignen Lehren zu befürworten? Die Annahme, er habe die Vorliebe ſeines Freundes [246]) ſchonen oder vielmehr durch Benutzung derſelben ihn zur wahren Lehre überführen wollen, reicht nicht aus, zumal erſt in den letzten Briefen die weſentlichſten Punkte der Unvereinbarkeit beider Richtungen ins Licht geſtellt werden. Vielmehr zeigt ſich daß er ſich und ſeinen Freund zunächſt und vorzüglich zur Unabhängigkeit von Luſt- und Unluſtempfindungen zu erziehen beabſichtigte. Daß mit ihren fortwährenden und einander bekämpfenden Sollicitationen ein in ſich befriedigtes, glückſeliges Leben nicht beſtehen könne, hatte ja auch Epikur eingeſehen und daher zu der Fiktion eines ſeiner ſenſualiſtiſchen Wiſſenſchaftslehre durchaus widerſprechenden höheren Seelenlebens Zuflucht genommen. Deß bedurfte nun freilich die Stoa nicht; die Lehre von dem allwaltenden, wenn auch mit dem Stoffe

---

alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatae vitae putaverunt, enervem et abiectam cet.

244) XX, 7, 1 (124) quaeritur, utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum . . . quicunque voluptatem in summo ponunt, sensibile iudicant bonum, nos contra intelligibile. 14 hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum; universa autem natura rationalis est.

245) XVI, 2, 15 (97) illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit, nihil iustum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse.

246) III, 2, 9 (23) possum vocem tibi Epicuri tui reddere. IV, 4, 2 (33) nolo illas (voces) Epicuri existimes esse: publicae sunt et maxime nostrae.

Digitized by Google

verflochtenen Geiſte, konnte mit der Annahme eines ſolchen von dem Wechſel der ſinnlichen Erregungen unabhängigen Seelenzuſtandes ſchon eher beſtehen. Man durfte nicht mehr zu einem zugleich durch Genuß und Abſtreifung der damit verbundenen, denſelben ſtörenden Stachel der ſich ſteigernden Begierden, zu erzeugenden Zuſtande innerer paſſiver Befriedigung ſeine Zuflucht nehmen; das Bewußtſein den unbedingten Anforderungen der Vernunft zu genügen trat an die Stelle deſſelben; und den daraus hervorgehenden beſeligenden Seelenfrieden iſt daher Seneka bemüht zur Anerkennung zu bringen. Das höchſte oder wahre Gut iſt das einzige Unſterbliche in den ſterblichen Geſchöpfen, werde es als Weisheit oder Tugend bezeichnet [247]). Wir haben geſehen, wie es dem ſittlich Guten gleichgeſetzt, auf dieſes die wahre Glückſeligkeit, Sicherheit und ewige Ruhe zurückgeführt, es als Sitz der wahren Freiheit, ſein Beſitz als das gottverwandte Eigenthum des reinen, heiligen Geiſtes, als der von dieſem rein durch ſich ſelber zu erwerbende Beſitz beſchrieben wird. Soll nun aber der Geiſt ſich aus ſich ſelber entwickeln, ſo fragt ſich, wie und wozu? ſoll er ſein Bewußtſein zum göttlichen Weltbewußtſein erweitern, d. h. zur Einſicht in den urſprünglichen göttlichen Weltplan? oder ſoll er ſich begnügen, zum lautern Organ der Anforderungen des Gewiſſens oder göttlichen Dämons ſich zu geſtalten, welches dieſelben rein um ihrer ſelber willen, unabhängig von allen ſinnlichen Motiven verwirkliche? Für erſteres ſcheint der Ausdruck zu zeugen: der Gottheit gehorche ich nicht, ſondern ſtimme ihr zu [248]), und die Mahnung, ſich zur Anſchauung des Ewigen, namentlich im Laufe der Geſtirne, zu erheben. Doch hält Seneka zu feſt am ſinnlichen Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe und iſt trotz der Ueberzeugung von der Gottähnlichkeit der Seele, von der Schwäche der menſchlichen Natur zu ſehr durchdrungen, um jenen alt ſtoiſchen, in der

247) XVI, 3, 9 (98) illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus. vgl. Anm. 221 sq.

248) XVI, 1, 2 (96) non pareo deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor. vgl. Anm. 213.

Digitized by Google

Luft ſchwebenden Standpunkt erneuern zu können. Ging er daher zurück auf die ſokratiſche Lehre vom unmittelbaren ſittlichen Bewußtſein, ſo hätte es ihm freilich nahe gelegen in Unterſuchungen über die Quellen des Böſen in uns, d. h. der Verdunkelung und Verkehrung jenes uns eingeborenen ſittlichen Bewußtſeins einzugehen. Er begnügte ſich auf falſche Vorſtellungen *(opiniones)* und auf die aus der Sinnlichkeit des Menſchen abzuleitenden Affekte zurückzugehn; daß dieſe nicht aus der Vernunft als ſolcher ſich ableiten ließen, hielt er mit der übrigen neueren Stoa, ſeit Poſidonius die entgegengeſetzte Annahme des Chryſippus widerlegt hatte, feſt (243). Aber wie oft und ausführlich er auch auf die Lehre von den Affekten zurückkam, eine irgendwie erhebliche neue Seite wußte er ihr nicht abzugewinnen. Er begnügte ſich, ſie als plötzlich eintretende, beſchleunigte, nicht auf richtige Urtheile zurückzuführende Bewegungen der Seele, d. h. des demſelben angehörigen Sinnenweſens, zu bezeichnen, woraus wenn ſie häufig einträten und vernachläßigt würden, die eigentlichen Seelenkrankheiten, die Sünden, ſich entwickelten [249]. Ausführlich beſtreitet er dann, nach Vorgang der älteren Stoa, die Annahme, ſie müßten ermäßigt, nicht ausgerottet werden, und will nicht gelten laſſen, daß ſie, auf ihr richtiges Maß zurückgeführt, zu Hebeln des Guten werden könnten; machen ſie ja, hebt er hervor, dem Außer uns, außer unſrem vernünftigen Ich Gelegenen, unſrer ſinnlichen Natur, uns dienſtbar [250]. An ihre Stelle ſoll das Wollen, der vernünftige Wille treten. Doch läßt er ſittliche Affekte, d. h. wohl ſolche,

---

249) IX, 4, 12 (75) adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum cet.

250) XII, 3, 4 (85) non hi (Peripatetici) tollunt adfectus, sed temperant. 6 si das aliquos adfectus sapienti, inpar illis erit ratio et veluti torrente quodam auferetur cet. 8. deinde nihil interest, quam magnus sit adfectus: quantuscunque est, parere nescit, consilium non accipit. 11 non erunt in nostra potestate. quare? quia extra nos sunt, quibus inritantur. XIX, 7, 2 (116) non obtinebis ut desinat, si incipere permiseris, XIII, 2, 41 (87) satius est suadere et expugnare adfectus, non circumscribere — de Ira, Anm. 143 ff.

in denen die affektartigen Bewegungen zu ſittlichen Willensrichtungen übergehen, einigermaßen gelten [251]): — eine nicht weiter durchgeführte Annäherung an die Lehre von den guten Affekten (*εὐπάθειαι*).

Sollen die Affekte ausgetilgt werden ſo weit ſie nicht in Wollungen der Vernunft, ſondern in Trieben der ſinnlichen Natur ihren Grund haben, ſo hat auch Nichts unbedingten Werth was nicht der Vernunftthätigkeit förderlich iſt und eben darum immer nützt, nimmer ſchadet; das aber iſt die Weisheit als Beſchaffenheit des vollkommenen Geiſtes [252]), oder die Tugend, der durch Alles hindurchgehende Gleichmuth und die mit ſich ſtets einſtimmige, die Anforderungen der Vernunft erfüllende Haltung des Lebens. In der vollkommenen Vernunft, als dem unterſcheidenden Merkmale des Menſchen, kann daher auch ausſchließlich das höchſte Gut und die Glückſeligkeit ſich finden [253]). Ausführlich vertheidigt Seneka die darauf bezüglichen Schlußfolgerungen der Stoa gegen die ſchwachen Einreden der Peripatetiker, wie ſie damals gäng und gäbe geweſen zu ſein ſcheinen [254]). Ebenſo hielt er gegen die Di-

---

251) XIX, 7, 1 (116) cum tibi cupere interdixero, velle permittam. 8 non possumus ista, quia nos posse non credimus. XVIII, 1, 3 (104) indulgendum est honestis adfectibus (der Liebe zu ſeiner Paulina).

252) XIX, 8, 12 (117) sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta; ars enim vitae est. 16 sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis. vgl. Anm. 236 sqq. Andre hiehergehörige St. ſ. in den Indic. ib. s. vv. *sapiens* et *sapientia*.

253) XI, 3, 18 (82) virtus concordi animo decreta peragit. IX. 5, 10 (76) ratio perfecta virtus vocatur eademque honestrum est. Id itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est. 15 bonus autem est, si ratio explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem adcommodata. 16 haec vocatur virtus . . . nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit: hoc autem unum bonum est, quo uno beatus efficitur. IV, 2, 8 (31) perfecta virtus aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi.

254) XIII, 2, 12 sqq. (87) Poſidonius' Argumentation ib. 35. vgl. 38.

Digitized by Google

[illegible] der Akademiker, Peripatetiker und ſelbſt gegen Antipater, den ſchlechthin einigen, untheilbaren, ausſchließlich von Tugend abhängigen Begriff des höchſten Gutes aufrecht, welches eben ſo wenig wie das ſittlich Gute und die Tugend, weder durch irgend welche äußere Verhältniſſe noch durch Lebensdauer erhöht oder geſchmälert werden könne. Freilich muß er zugeben, daß Kraft, Geſundheit u. ſ. w. begehrenswerth ſeien, jedoch nur in Folge des ihnen zu Grunde liegenden Urtheils über ihre Naturgemäßheit [255]). Damit lenkt er denn wiederum in den Unterſchied des Angemeſſenen und wahrhaft Sittlichen ein. Er geht von der dualiſtiſchen Entgegenſetzung von Körper und Geiſt, Sinn und Vernunft aus. Nur Geiſt und Vernunft entſcheiden, was gut und böſe, nützlich und ſchädlich iſt, weil ſie Theil haben an der unveränderlichen und ewigen göttlichen Norm des ſittlich Guten; der Sinn

255) VIII, 2, 18 (71) Academici veteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum, quod nullo modo potest recipi. ... Quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis: manet autem. 19 sapientia .. persuadebit unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam cet. . . . idem ergo de virtute dicemus; et haec recta est. vgl. ib. 4 (71). IX, 3, 30 (74) honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat. XIII, 3, 5 (88) . . modo peripateticum (Homerum faciunt), bonorum (tria) genera inducentem cet. XIV, 4, 2 (92) de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. 3 talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat. 5 Antipater quoque . . . aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum. 11 quid ergo, inquit, si virtutem nihil impeditura sit bona valitudo et quies et dolorum vacatio: non petes illas: quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt et quia bono a me iudicio sumentur. quid erit tunc in illis bonum? hoc unum, bene eligi. 14 est quidem, inquit, sapiens beatus: summum tamen illud bonum non consequitur, nisi illi et naturalia instrumenta respondeant cet. — IV, 3, 33 (32) vita beatior non fit, si longior. VI, 9, 4 (61) ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus. vgl. XV, 1, 1 sqq. (93).

Digitized by Google

unterſcheidet lediglich was angenehm und unangenehm, Luſt oder Unluſt; und wie ſollte er nicht Luſt der Unluſt vorziehen? ja ihm iſt jene naturgemäß, dieſe naturwidrig: er iſt der Nothwendigkeit unterthan; der Geiſt dagegen entſcheidet nach Freiheit, ſtimmt der Weltordnung zu, folgt ihr nicht wider Willen. Alles was außer dem Bereich unſerer Freiheit liegt, iſt Stoff, aus welchem der Geiſt das ſittlich Gute bilden ſoll; dieſem kommt Würde, allem von unſrer Selbſtbeſtimmung Unabhängigen nur ein gewiſſer Werth zu und zwar blos ſo weit die Vernunft ihm ſittliche Würde verleiht. Es iſt daher ein Mittleres, eine Zuthat. Doch hält Sen. ſich verſichert, daß was den Geiſt erhebe, auch dem Körper förderlich ſei [256]). Auf weitere Erörterung über das Mit-

---

256) VIII, 2, 27 (71) memini ex duabus partibus hominem esse conpositum: altera est inrationalis; haec mordetur, uritur, dolet: altera rationalis; haec inconcussas opiniones habet cet. IX, 5, 10 (76) quid in homine proprium? ratio; haec recta et consummata felicitatem hominis implevit . . . haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. 16 nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. VII, 4, 16 (66) non potest honestum esse, quod non est liberum. 23 omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt cet. VIII, 2, 4 (71) unum bonum est, quod honestum est: cetera falsa et adulterina bona sunt. VII, 4, 35 (66) de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. 19. respondeo, plurimum interesse inter gaudium et dolorem; si quaeratur electio, alterum petam, alterum vitabo; illud secundum naturam est, hoc contra. . . . cum ad virtutem ventum est, utraque par est et quae per laeta procedit et quae per tristia. 14 media sunt haec, quae plurimum intervalli recipiunt; virtus in utroque par est; virtutem materia non mutat cet. 25 ubi par in utroque virtus est, non comparet aliarum rerum inaequalitas. omnia enim alia non partes, sed accessiones sunt. 29 quicquid incommodi est, vi tanto maioris boni tegitur. 33 qualis ratio est, tales et actiones sunt . . . pares autem actiones inter se esse dico, quia honestae rectae sunt: ceterum magna habebunt discrimina variante materia cet. 35 aliena et externa pro vilibus habet (ratio), et ea quae neque bona sunt neque mala, accessiones minimas ac levissimas iudicat. 36 ceterum bona quaedam prima existimat (ratio), ad quae ex proposito venit, tamquam victo-

Digitized by Google

telgebiet zwiſchen dem einzig wahrhaften Gut und den äußeren Gütern geht er nicht ein. Je höher er aber das höchſte, d. h. ſittlich Gute in ſeiner Unabhängigkeit von Allem außer ihm, ſtellt, um ſo weniger wähnt er den Beſitz deſſelben, d. h. die Weisheit ſchon erreicht zu haben. Er beſcheidet ſich zu den Fortſchreitenden zu gehören, und ſucht ſich die Grade der Fortſchreitung, nach Vorgang andrer Stoiker zu verdeutlichen [257]). Begreiflich konnte

---

riam, bonos liberos, salutem patriae; quaedam secunda, quae non adparent nisi in rebus adversis, tamquam aequo animo pati morbum magnum, exilium; quaedam media, quae nihilo magis secundum naturam sunt quam contra naturam, tamquam prudenter ambulare, composite sedere. 38 id aliquando contra naturam est, in quo bonum illud existit; volnerari . . . contra naturam est, sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est . . . 39 materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam. VIII, 2, 33 (71) corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit. VII, 5, 4 (67) ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus qua perferuntur incommoda. vergl. 6. XIV, 4 (92) ib. 33 corporis quoque velut oneris necessarii non amator, sed procurator est . . nemo liber est, qui corpori servit. X, 2, 3 (78) quicquid animum erexit, etiam corpori prodest.

257) VIII, 2, 30 (71) Hoc loco vitium nostrum est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente. Suadeo adhuc mihi ista, quae laudo, nondum persuadeo; etiamsi persuasissem, nondum tam parata haberem aut tam exercitata, ut ad omnes casus procurrerent (vgl. Anm. 215). 34 Et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est. 35 si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundum est: nemo profectum ibi invenit, ubi reliquerat. Instemus itaque et perseveremus. IX, 4, 8 (75) Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est? Non, ut existimo; nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur: primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constiterunt . . . qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt . . . sed illis adhuc inexperta fiducia est cet. 13 secundum genus est eorum, qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita, ut non sit illis securitas

Digitized by Google

eine ſcharfe Abgrenzung dieſer Gradverſchiedenheiten nicht gelingen, und Seneka ſcheint auch kein ſonderliches Gewicht darauf gelegt zu haben. Mit Recht mahnt er dagegen zu nimmer nachlaſſenden Anſtrengungen im Fortſchreiten (ib.) und ſucht ſich eines Leitſterns in der beharrlichen Betrachtung des Bildes der Weisheit zu verſichern [258]). Darum legt er auch ſo großes Gewicht auf Vergegenwärtigung von Beiſpielen erhabener Geſinnung [259]) und mahnt ſich Alles fern zu halten, was zur Sünde reizen könnte [260]).

Jene Empfehlung und dieſe Mahnung lagen ihm um ſo näher, je mehr er überzeugt war, daß nichts Böſes dem Menſchen angeboren ſei, ſondern alles ihm nur anerzogen werde [261]); nicht als wenn er mehr oder weniger günſtige Anlage zum Guten gänzlich in Abrede geſtellt hätte: nur hält er ſich verſichert, daß die natürlichen Hinderniſſe durch Kunſt, wenn auch nicht völlig beſeitigt, doch gemindert werden können. Auch die natürliche Scham will er geſchont wiſſen [262]). Auf dieſe Kunſt des Lebens ſetzt er denn

---

sua certa possessio; possunt enim in eadem relabi. tertium illud genus extra mala multa et magna est, sed non extra omnia cet.

258) VII, 2, 6 (64) mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae.

259) XII, 1, 13 (83) instruenda enim vita exemplis inlustribus. I, 6, 5 (6) longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.

260) V, 11, 5 (51) id agere debemus, ut incitamenta vitiorum quam longissime profugiamus. Der ganze der Schilderung des ausgelaſſenen Lebens in Bajä gewidmete Brief ſchärft dieſe Warnung ein.

261) III, 1, 15 (22) peiores morimur quam nascimur; nostrum istud non naturae vitium est; illa nobiscum queri debet et dicere: quid hoc est? sine cupiditatibus vos genui . . . quales intrastis exite. XV, 2, 54 (94) trahunt in pravum parentes, trahunt servi; nemo errat uni sibi, sed dementiam spargit in proximos accipitque invicem, et ideo in singulis vitia populorum sunt, quia illa populus dedit cet. 55 erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt. VI, 8, 1 (60) non admiror, si omnia nos a prima pueritia mala sequuntur: inter execrationes parentum crevimus.

262) I, 11, 1 (11) nulla enim sapientia naturalia corporis aut

Digitized by Google

ſein ganzes Vertrauen, und ſie iſt ihm die Philoſophie; ſie zu preiſen und anzuempfehlen, benutzt er jede Gelegenheit; jedoch nicht die Philoſophie eines in ſich geſchloſſenen Lehrgebäudes; er bekennt ſich zwar zur Stoa, aber zu der demüthigeren; er ermahnt überhaupt zu den Alten zurückzukehren, ſelbſt zum Epikur, Hermarchus und Metrodorus; nur ſoll man nicht wähnen daß die Wahrheit je erſchöpft ſein könne, die ſich Allen eröffne; und vorzüglich die richtige Anwendung der gefundenen Wahrheiten muß zur Bekämpfung des Böſen Jeder der eignen Erwägung vorbehalten [263]). Im Bewußtſein dazu angeleitet zu haben, möchte er ſich rühmen, für die Nachwelt zu arbeiten, der Gunſt derſelben ſich verſichert halten [264]). Unbezweifelt hatte Seneka eine umfaſſende Beleſen-

animi vitia ponuntur: quicquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur. — II, 2 10, (14) difficile enim temperamentum est. — III, 4, 2 (25) . . quod adhuc peccare erubescit; nutriendus est hic pudor, qui quamdiu in animo eius duraverit, aliquis erit bonae spei locus.

263) II, 1, 4 (13) non loquor tecum stoica linqua, sed hac submissiore — V, 12, 7 (52) tu vero etiam ad priores revertere, qui vacant; adiuvare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt. ib. 4. vgl. de Otio 14, 2. 5. Ep. I, 2, 5 (2) soleo enim in aliena castra transire, non tanquam transfuga, sed tamquam explorator. — V, 4, 4 (45) non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico; nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt; et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. — IV, 4, 11 (33) ego vero utar via veteri, sed si propriem planioremque invenero, hanc muniam . . . patet omnibus veritas, nondum est occupata. vgl. ib. 4 wo neben Kleanthes, Chryſippus, Panätius und Poſidonius, — Hermarchus und Metrodorus genannt werden. XI, 1, 1 (80) non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere. XII, 2, 3 (84) apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt cet. vgl. XIV, 1. 18 (89). VII, 2, 9 (64) multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. 7 multum adhuc restat operis multumque restabit. 8. animi remedia inventa sunt ab antiquis; quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.

264) I, 8, 2 (8) posterorum negotium ago; illis aliqua, quae pos-

heit, vorzüglich im Gebiete der älteren und neueren ſtoiſchen Philoſophie; innerhalb erſterer führt er zwar Zeno und Kleanthes [265]) häufig genug an, überſetzt auch von letzterem einige Verſe; doch bleibt zweifelhaft, ob er unmittelbar aus ihren Schriften ſchöpfte. Daſſelbe gilt vom Antipater und Archedemus. Mehr geht er auf die Bücher des Chryſippus und Poſidonius zurück (ſeltener wird Panätius angeführt), und als ihm noch geiſtesverwandtere liebt er Sprüche und Beiſpiele der Männer ſeines und des unmittelbar vorangegangenen Jahrhunderts anzuführen, wie des Athenodorus, Sextius, Attalus, des Serapion, ſeines Lehrers Sotion, ſeiner Freunde Klaranus, Demetrius, Tullius Marcellinus, Metronax [266]). Daß er was er ſparſam genug von platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehren erwähnt, unmittelbar aus den Quellen und nicht vielmehr aus Kompendien oder damaligen Lehrvorträgen geſchöpft habe, iſt mir mehr als zweifelhaft. In einem Briefe, worin er ſeinem Freunde die ſtoiſche Eintheilung des Seienden (*τὸ ὄν*, *quod est*), in Körperliches und Unkörperliches (*incorporalia*), erſteres in Belebtes und Unbelebtes (*animantia* et *inanima*) u. ſ. w., erklärt, auch nicht außer Acht läßt, daß einige Stoiker als alleroberſten Gattungsbegriff das Was geſetzt hätten: geht er auch auf die platoniſche Eintheilung ein und bezieht ſich dabei auf die Mittheilungen eines gelehrten Freundes, der wahrſcheinlich die übliche Auffaſſung der damaligen Platoniker berichtete. In der That hätte er die ſechs Glieder (*modi*) des Seienden in den platoniſchen Schriften auch nicht finden können [267]). In einem

---

sint prodesse, conscribo. II, 9, 5 (21) habebo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere.

265) XVIII, 5, 10 (108) nam, ut dicebat Cleanthes, quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit. Im Uebrigen verweiſe ich auf die Indices. Vergl. über Chryſippus Anm. 126. S. 547. 549. über Poſidonius unten Anm. 270.

266) Auch hier begnüge ich mich auf die Indices zu verweiſen. vgl. Zeller 611 ff. 2te Ausg.

267) VI, 6, 8 (58) Sex modis hoc (*quod est*) a Platone dicit

Digitized by Google

andren Briefe, nachdem die althergebrachte Unterſcheidung von Weisheit und Philoſophie erörtert worden, geht er auf die Dreitheilung der letzteren ein und bemerkt, einige Peripatetiker hätten einen vierten und fünften Theil (*civilem* et *οἰκονομικήν*) hinzugefügt. Nachdem er dann bemerkt hat, wie auch die Epikureer in ihrer Zweitheilung die Logik (*ph. rationalis*) als *locus de iudicio et regula* anhangsweiſe, als *accessio* ihrer Phyſik, die Kyrnnaïker, trotz ihrer Beſeitigung der Logik und Phyſik, ſie doch in ihrer Fünftheilung der Ethik aufgenommen; der Chier Ariſto, in gänzlicher Abkehr von Phyſik und Logik, auch die Ethik eines weſentlichen Beſtandtheils beraubt habe: geht er zu näherer Erörterung der ſtoiſchen Dreitheilung über. Nur die von ihm angenommene weitere Eintheilung der von ihm vorangeſtellten Ethik iſt bezeichnend für ſeinen Standpunkt. Ob er dieſe ſchwer aus einander zu haltende ethiſche Dreitheilung [268]) in ſeinem größeren

---

amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. 16 primum illud quod est . . . cogitabile est. 17 Secundum ex his, quae sunt, ponit Plato, quod eminet et exsuperat omnia; hoc ait per excellentiam esse . . . deus scilicet maior ac potentior cunctis. Tertium genus est eorum quae proprie sunt . . . propria Platonis suppellex est: ideas vocat. 20 quartum locum habebit εἶδος. 21. alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita . . . εἶδος in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus. 22 quintum genus est eorum, quae communiter sunt . . . Sextum genus eorum quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus. Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat cet. Ueber das was über die ſtoiſche Eintheilung geſagt wird, vgl. XX, 7, 14 (124).

268) XIV, 1, 14 (89) . . moralem eius partem primum incipiamus disponere; quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit, maxime utilis; quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? secunda de actionibus, tertia de inpetu. Primum enim est, ut quantum quidque sit iudices; secundum ut inpetum ad illa capias ordinatum temperatumque; tertium, ut inter inpetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias cet.

Digitized by Google

Werke von den Pflichten durchzuführen verſucht habe, wiſſen wir nicht. In den vorhandenen Schriften tritt an die Stelle jener allgemeinen Dreitheilung eine Zweitheilung, die der Betrachtung des Wahren und die Erwägung der Handlungen [269]).

Im erſten der beiden hierher gehörigen ausführlichen Briefe vertheidigt er gegen Ariſto und die ihm folgten, die Nothwendigkeit des zweiten in die beſonderen Lebensverhältniſſe in der Form von Vorſchriften eingehenden Theiles der Sittenlehre. Möge, hatte man geſagt, das Böſe durch ſchlechte Vorſtellungen in die Seele ſchon eingedrungen, oder doch Gefahr vorhanden ſein, ihnen bei hinzukommenden Reizen zu erliegen, ſo könnten nur Grundſätze (*decreta*), nicht ins Unendliche gehende Belehrungen helfen. Seneka dagegen folgt dieſer ſehr ins Einzelne ausgeführten Anſicht Schritt für Schritt und macht namentlich die Wirkſamkeit guter Denkſprüche und die Ueberzeugung geltend, daß die uns eingeborenen Samen des Guten durch Ermahnungen erweckt würden, und daß Grundſätze und Belehrungen zuſammengehörten; denn er iſt weit entfernt, die Ethik in letztere auflöſen zu wollen; er vertheidigt vielmehr die von Poſidonius getadelte Befürwortung der Geſetze durch vorangeſtellte Principien [270]). Im folgenden Briefe zeigt er dagegen,

---

269) XV, 2, 45 (94) In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. 47 pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et adligant.

270) XV, 2, 13 (94) duo sunt, propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta, aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. 29 omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur cet. 31 non enim exstincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et obpressa. — XIV, 2, 46 90 omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita; virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto cet. XV, 2, 31 quid enim interest inter decreta philoso-

Digitized by Google

wie die ins Einzelne gehenden Lehren nur wirkſam werden können, wenn auf die in der Tiefe der Seele ſich findenden und aus ihr zu entwickelnden, nicht offen vorliegenden, Grundſätze gegründet; zumal in der mit lebhaften Farben geſchilderten Verderbniß ſeiner Zeit. Den zweiten angewendeten Theil der Ethik bezeichnet er auch als den paränetiſchen [271]), ſo daß der erſte der dogmatiſche heißen dürfte, und unterſcheidet eine beſchauliche und eine aktive Tugend (251). Doch treibt ihn ſeine Neigung mehr zur Betrachtung der letzteren als der erſteren an. Er beſchränkt ſich rückſichtlich der beſchaulichen oder grundlegenden Ethik auf die früher hervorgehobenen allgemeinen Beſtimmungen (S.567 ff.), unterſcheidet

---

phiae et praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? 33 et prudentia et iustitia officiis constat: officia praeceptis disponuntur. — 38 In hac re dissentio a Posidonio, qui pro eo, quod Platonis legibus adiecta principia sunt: legem, inquit, brevem esse oportet cet.

271) XV, 3, 10 (95) philosophia et contemplativa est et activa. 11 sequitur ergo, ut cum contemplativa sit, habeat decreta sua. 12 decreta sunt, quae muniant, quae securitatem nostram tranquillitatemque tueantur, quae totam vitam totamque rerum naturam simul contineant. Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium. vgl. §. 59. 61 occulta probationem exigunt; probatio non sine decretis est: necessaria ergo decreta sunt. 62 quae dant animis inflexibile iudicium. 34 In hac ergo morum perversitate . . . decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. His si adiunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes poterunt valere: per se inefficaces sunt. 38 nihil ergo proderit dare praecepta, nisi prius amoveris obstatura praeceptis. 44 ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens vitam (inflexibile iudicium): hoc est quod decretum voco. 64 praecepta aperta sunt; decreta vero sapientiae in abdito. 65 Posidonius non tantum praeceptionem, . . . sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. His adicit causarum inquisitionem, *etymologiam* . . . ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis: hanc Posidonius *ethologiam* vocat, quidam *characterismon* adpellant cet. 66 alter praecepta virtutis dat, alter exemplar.

Digitized by Google

zwar die dem Guten zu Grunde liegende ſittliche Norm und fragt, wie wir wohl zu den erſten Begriffen des einen und andern gekommen ſein möchten, führt jedoch letztern, ohne Erörterung der verſchiedenen Arten des objektiv Sittlichen, auf Naturgemäßheit, das gut ſein auf von körperlichen Beſchaffenheiten hergenommene Analogien zurück [272]). Eben ſo wenig findet ſich bei ihm eine irgendwie durchgreifende Tugendlehre, und noch weniger, wie geſagt, eine Unterſuchung über die ſubjektiven Quellen des Böſen. Zurückführung auf falſche Vorſtellungen und auf daraus hervorgehende Affekte reicht nicht aus, da ſich immer wiederum fragt, woher die Verkehrtheit?

Wir haben bereits bemerkt, wie eng bei Seneka das ſittliche Bewußtſein an das Gottesbewußtſein ſich knüpft und wohl ſcheint es hin und wieder als habe er letzteres über erſteres erheben wollen (Anm. 285); aber zu einer wirklichen Abkehr von der ſtoiſchen Ineinsbildung von Gott und Natur, Fatum und Vorſehung kommt er doch nicht. Nur hebt er entſchieden hervor, daß die Gottheit mit dem ſchlechthin Guten zuſammenfalle und ſie nur durch Verwirklichung deſſelben in uns verehrt werde [273]). Er ſagt ſich

272) XX, 1, 11 (118) bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est. — XX, 3, 3 (120) quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisse: nobis; videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. 5 noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi ect. Und doch wiederum IV, 2, 1 (31) sequere illum inpetum animi, quo ad optima quaeque calcatis popularibus bonis, ibas. und Aehnliches häufiger. — XIX, 8, 6 (117) multum dare solemus praesumptioni omnium hominum ect.

273) XV, 3, 47 sqq. (95) Quo modo sint di colendi, solet praecipi. 50 Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est; scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui

Digitized by Google

daher von der abenteuerlichen Theologie der Stoiker, wie in jenem Briefe (273), ſo in den erhaltenen Bruchſtücken des Dialogs vom Aberglauben [273b]) durchaus los.

Seinen geſunden Sinn bewährt Seneka auch in der Abwehr fruchtloſer Spitzfindigkeiten der Schule und findet deren ſelbſt ſchon bei Zeno [274]). So weiſt er die abgeſchmackten Folgerungen nach, die aus der ſtoiſchen Behauptung ſich ergeben, die Tugenden oder gar die Künſte, Gedanken und einzelnen Bewegungen, wie das Gehen, ſeien, weil wirkend, lebende Weſen [275]). So gibt er der Stoa auch zu, ohne jedoch Gewicht darauf zu legen, daß alles

---

humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum. Hi nec dant malum nec habent . . . vis deos propitiari? bonus esto; satis illos coluit quisquis imitatus est.

273b) De superstitione dialogus, bei Haaſe p. III, 424 sqq.

274) V, 4, 5 (45) multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent. Nectimus nodos cet. vgl. V, 9, 5 (49). VI, 6, 25 (58). ib. 26 quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt? cet. XVIII, 3, 11 (106) latrunculis ludimus. XIII, 3, 36 (88) plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est. VII, 3, 16 (65) ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, adtollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit XVII, 2, 20 (102) cavillatoribus istis abunde responderimus; sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere . . . 21 Dic potius, quam naturale sit in immensum mentem suam extendere; magna et generosa res est humanus animus: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. XVIII, 5, 23 (108) nos docent disputare, non vivere . . itaque quae philosophia fuit, facta philologia est. XI, 3, 24 (82) quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit. XII, 1, 9 sqq. (83) Zeno's Beweisführung gegen die Trunkenheit. XII, 3, 43 (88) Gegen Protagoras, den eleatiſchen Zeno, Parmenides u. A.

275) XIX, 4, 5 (113) et animus meus animal est et ego animal sum: duo tamen non sumus. quare? quia animus mei pars est. 23 Cleanthes ait (ambulationem) spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.

Digitized by Google

was wirke und leide, körperlich ſei, mithin auch die Seele und das Gute; beſeitigt aber die daraus gefolgerte Sonderung von Weisheit und weiſe ſein, als eines Körperlichen und Unkörperlichen [276]). Solche logiſche Subtilitäten weiſt er zurück, und mit vollem Rechte. Nur fühlt er ſich durch dergleichen Fragen nicht angeregt in gründliche Prüfung der zu Grunde liegenden Vorausſetzungen einzugehn; dazu fehlte es ihm an wiſſenſchaftlichem Sinn. Ausſchließlich auf das gerichtet, was das ſittliche Bewußtſein läutere und kräftige, überſah er die weſentlichen Förderungsmittel, welche dieſem jede auf Liebe zur Wahrheit beruhende wiſſenſchaftliche Beſchäftigung zu gewähren vermag. So äußert er ſich über Künſte und Wiſſenſchaften, ſofern in ihnen jene unmittelbare Beziehung auf Sittlichkeit ſich nicht finde, geringſchätzig, indem er Geiſt und Vernunft oder Gemüth von einander ſondert [277]). Aber auch die Philoſophie beſchränkt er auf die unver-

---

276) XVIII, 3, 3 (106) scire magis iuvat quam prodest, sicut hoc, de quo quaeris: bonum an corpus sit. 8 omnia ista, quae dixi, non mutarent corpus, nisi tangerent: ergo corpora sunt. 10 bonum hominis et corporis bonum est: itaque corporalis res est. XIX, 8, 9 (117) ... libenter quaesierim, cum omnia aut mala sint aut bona aut indifferentia, sapere in quo numero sit? 10 accidens est, inquit, sapientiae. hoc ergo, quod vocas sapere, utrum facit sapientiam an patitur? . . utroque modo corpus est . . . si corpus est, bonum est. 13 (ambulare) non corpus, inquit, est, . . sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum. Sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus sapit, de corpore loquimur; plurimum autem interest, utrum illud dicas, an de illo. 16 sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis: quomodo potest usus eius bonum non esse, quae sine usu bonum non est? cet. V, 9, 5 (49) tristius inepti sunt (dialectici quam lyrici) cet. vgl. VII, 3, 16 (65).

277) IX, 4, 5 (75) aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. XIII, 3, 2 (88) unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc est sapientiae . . . cetera pusilla et puerilia sunt. In dieſem Sinne urtheilt er über Grammatik, die Verſuche der verſchiedenen Schulen ihre Lehrmeinungen bei Homer nachzuweiſen

änderliche Wiſſenſchaft vom Guten und Böſen; und doch ſoll die Weisheit von den göttlichen und menſchlichen, den vergangenen, zukünftigen, veränderlichen und ewigen Dingen, von der Zeit, ob vor ihr irgend Etwas geweſen, von der Seele u. ſ. w. handeln. Ebendarum ſoll alles Ueberflüſſige beſeitigt werden[278]). Wie und bis wie weit? darüber erklärt ſich Seneca nicht. Auch über die der Ethik zunächſt liegenden theoretiſchen Fragen der Weisheit, wie über das Weſen der Gottheit, Vereinbarkeit von Fatum und Vorſehung und über das Schickſal der Seelen nach dem Tode, zu wiſſenſchaftlicher Ueberzeugung zu gelangen, hat er das Bedürfniß nicht gefühlt. Immer von neuem bekämpft er die Furcht vor dem Tode, ohne ſonderlich wähleriſch in ſeinen Gründen zu ſein, preiſt die Freiheit des Menſchen, aus ſittlichen Gründen, nicht aus Ueberdruß am Leben, ſich den Tod ſelber zu geben[279]), bezeichnet ihn

---

(§. 3 sqq.), über Muſik, Geometrie und Arithmetik (§. 10 sqq. 13 si artifex es, metire hominis animum. Ueber Aſtronomie §. 14. 15 sive quidquid evenit, faciunt (astra), quid immutabilis rei notita proficiet? sive significant, quid refert providere quod effugere non possis?). Malerei und Bildhauerkunſt will er zu den freien Künſten nicht rechnen; ihre Künſtler ſind ihm luxuriae ministri. 18...20 quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Es folgt 21 sqq. des Poſidonius Viertheilung der Künſte, deren letzte Klaſſe, die der freien Künſte, Seneca nicht für Theile der Philoſophie gelten laſſen will. vgl. Anm. 189.

278) XIII, 3, 28 (88) una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae conpetit. 33 magna et spatiosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore, de quo uno vide quam multa quaerantur . . . 34. innumerabiles quaestiones sunt da animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit. 35 supervacua ex animo tollenda sunt. 42 philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? cet.

279) IV, 1, 5 sqq. (30). 15 plus momenti apud me habent, qui ad mortem veniunt sine odio vitae. vgl. V, 9, 9 (49). VI, 2, 2 (54). VI, 5, 4 (57). 7 qui exstimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi . . . qui hoc dicunt (Stoici) vi

ſogar als den wahren Geburtstag, redet von der Fortdauer nach dem Tode als einer Möglichkeit, möchte des Uebergangs eines höheren Daseins des Lichts und der Erkenntniß ſich völlig verſichert halten [280]); getröſtet ſich aber der Ueberzeugung auch bei der Ausſicht auf Vernichtung, die Größe der Seele bewahren zu können, durch gutes Beiſpiel auf die Nachwelt fortzuwirken, und vertheidigt in dieſer Beziehung auch den Werth des wahren Ruhms (*claritas*), im Unterſchiede von der nach Zahl der Stimmen ermeſſenen Berühmtheit (*gloria, fama*) [281]).

Die übliche Dreitheilung der Philoſophie läßt zwar Seneka gelten (S. 584), bezeichnet aber ſchon ſeine Meinung über das Verhältniß der Theile zu einander, indem er die Ethik voranſtellt, auf ſie die Phyſik folgen läßt und der Logik die letzte Stelle

---

dentur mihi errare. VII, 1 (63). VII, 3, 24 (65) mors quid est? aut finis aut transitus. VIII, 1, 3 sqq. (70). X, 1, 6 sqq. (77). ib. 2, 2 sqq. (78). XI, 3, 4 sqq. (82). XV, 1 (93). XVI, 4, 30 (99). XVI, 3, 16 (98) hic tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere. XVII, 1 (101).

280) XVII, 2. 26 (102) dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. 28 tunc in tenebris vixisse te dicas, cum totam lucem et totus adspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris . . quid tibi videbitur divina lux, cum illam suo loco videris? 30 quidni non timeat, qui mori sperat, si is quoque, qui animum tamdiu iudicat manere, quamdiu retinetur corporis vinculo, . . id agit, ut etiam post mortem utilis esse possit. ib. 2 (102) credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam (immortalitatem animarum) promittentium magis quam probantium. dabam me spei tantae. (vgl. S. 564.)

281) XV, 1, 10 (93) sed tolli me de medio puta et post mortem nihil ex homine restare: aeque magnum animum habeo, etiamsi nusquam transiturus excedo. — XVII, 2, 30 (102) cogita, quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. vgl. 102 (280). — 102, 11 claritas non desiderat multa suffragia: potest et unius boni viri iudicio esse contenta. 13 ad gloriam aut famam non est satis unius opinio.

anweiſt. Von dieſer wird der die Dialektik mit Grammatik und Rhetorik verquickende Begriff der Stoa kurz angeführt. Und in der That hat er ihr ſchwerlich je ein ernſtliches Studium zugewendet; der größere Theil derſelben mußte ihm als Gewebe fruchtloſer Spitzfindigkeiten erſcheinen. Er begnügt ſich die ſtoiſche Definition anzuführen [282]) und die ſenſualiſtiſchen Anfänge unſrer Begriffe auch im Gebiete der Sittlichkeit nachzuweiſen, ſetzt jedoch Anlagen oder Samen derſelben im Geiſte voraus; nur die Entwickelung derſelben ſoll durch ſinnliche Wahrnehmung zu Stande kommen [283]).

Im Uebrigen führt er logiſche Fragen kaum ohne geringſchätzige Seitenblicke an [284]). Mit großem Pathos redet er hin und wieder von der Erhabenheit der Gegenſtände der Phyſik. Selbſt die Tugend, ſagt er, iſt erhaben, nicht weil es an ſich glückſelig iſt des Böſen ledig zu ſein, ſondern weil ſie die Seele entbindet, zur Erkenntniß der himmliſchen Dinge vorbereitet und ſie würdigt in Gemeinſchaft mit den Göttern zu treten [285]). Und freilich erſehen wir aus Bruchſtücken oder Anführungen, daß Sen. wahrſcheinlich in früheren Jahren, auf die Natur der Steine, der Fiſche, auf Indien, auf Aegypten und ſeine Heiligthümer, auf die Geſtalt der Erde, ſein Augenmerk gerichtet hatte; mancherlei Beobachtungen über meteorologiſche Erſcheinungen, in deren Erörterung

---

282) XIV, 1, 9 (89) tertia (pars philosophiae, — rationalis) proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.

283) Anm. 272. vgl. 270. namentlich XIX, 8, 6 (117) multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet. vgl. §. 13. XVIII. 3, 5 (106).

284) V, 9, 5 (49) tristius inepti sunt dialectici (quam lyrici. XVII, 2, 4 sqq. (102) XIX, 4 (113) Nat. Quaest. II, 2, 2.

285) S. das ganze *prooemium* zu den naturali b. Quaestion., beſonders §. 6. vgl. VI, 4, 2. Ep. XV, 3, 10 (95) philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque; erras enim, si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere: altius spirat; totum, inquit, mundum scrutor . . . magna me vocant supraque vos posita. XIX, 8, 19 (117). vgl. Anm. 278.

Digitized by Google

er vorzüglich dem Poſidonius ſich angeſchloſſen zu haben ſcheint, enthalten auch ſeine Naturales Quaestiones, in welchen er ſich zugleich auf eine frühere Schrift von den Erdbeben bezieht; und den verheerenden Ausbruch des Veſuv im J. 63 hatte er ja ſelber noch erlebt [286]. Aber doch ſoll die Seelenruhe geſichert, das eigene Ich erforſcht ſein, bevor man ſich zur Welt der Dinge wende und die darauf gerichteten, der Subtilitäten ſich enthaltenden Unterſuchungen den Zweck haben den eignen Seelenfrieden zu fördern [287]), und darauf Bezügliches ſtreut er gern ſeinen phyſiſchen Betrachtungen ein. Was aber nicht unmittelbar aus dem Triebe zu wiſſen um des Wiſſens willen hervorgeht, nimmt auch die volle Energie des Geiſtes nicht in Anſpruch; man begnügt ſich mit einem die innere Ruhe nicht ſtörenden Dafürhalten. So konnte denn auch Seneka, wie wir ſahen (Anm. 230 f. 237. 248 f. 256. 273. 280) mit unklaren, ſchillernden Begriffen von Welt, Gott und Unſterblichkeit der Seele ſich begnügen, ohne daß man darum der Neigung zur Skepſis ihn zeihen dürfte; er beſchränkt ſich auf das was ſeinem Zwecke genügte.

Konnte nun eine ſolche, im Grunde lediglich negative, die böſen Gelüſte bekämpfende Sittenlehre, wie die des Seneka, ſein eigenes Seelenheil und das ſeiner Zuhörer weſentlich fördern? Zu einer ſittlichen Wiedergeburt konnte ſie allerdings nicht führen; dazu hätte es ins Seelenleben tiefer eingreifender Ueberzeugungen bedurft, der Eröffnung der Ausſicht auf höhere, durch das ſittliche Leben erreichbarer Vernunftzwecke; und in dieſer Beziehung ſteht Seneka's und überhaupt die ſtoiſche Ethik, weit unter der platoniſchen, auch der ariſtoteliſchen. Ohne

---

286) S. fragmenta 4—8. — Nat. Quaest. VI, 4, 2. — VI, 11. 26, 5.

287) Ep. VII, 3, 15 (65) ego quidem priora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. 16 ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo; ista enim omnia si non concidantur nec in hanc subtilitatem distranantur, adtollunt et levant animum cet. vgl. Nat. Quaest. III praef. 10. 18. II, 59, 1 sqq. III, 18. IV, 13. V, 15, 2. 18, 5.

Digitized by Google

Zweifel irren die Kirchenväter, wenn ſie Hinneigung zur chriſtlichen Heilslehre bei Seneca vorausſetzen; der Ueberzeugung von der Selbſtgenugſamkeit des menſchlichen Wollens hätte er ſich ſchwerlich je begeben, die Einſicht in höhere, über unſer Erfahrungsleben hinausreichende geiſtige Zwecke ſchwerlich je faſſen können. Meſſen wir aber ſeine Leiſtungen nach dem Maße ſeiner Zeit, ſo werden wir zu billigerem Urtheile gelangen. Es war die Zeit tiefer Verſunkenheit in ſinnliche und ſelbſtiſche Lüſte und Begierden, denen man ſich um ſo leichter ergab, je mehr das Joch der Knechtſchaft unter furchtbarer Willkürherrſchaft jede edlere geiſtige Erhebung des Geiſtes unterdrückte. Es that vor allem Noth den ſittlichen Richter, das Gewiſſen, zu wecken, die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen zur Anerkennung zu erheben, eindringlich nachzuweiſen, wie nur ihre Verwirklichung, im Gegenſatze gegen den Genuß der Güter des Lebens, zu wahrer Seelenruhe führen könne, und wie dieß Jeder durch Kraft des Willens zu erreichen vermöge. Auch die Form, deren Seneca in ſeinen Belehrungen ſich bedient, mochten dem Zeitalter angemeſſen ſein. Mangel gründlicher Erörterungen der ſittlichen Begriffe, die wir gegenwärtig vermiſſen, mochte jener Zeit nicht fühlbar ſein. Und wie hätten ſie dem Seneca von ſeinem Standpunkte aus gelingen können? den Eingang zur Güterlehre hatte er ſich von vorn herein verſchloſſen; ſein abſtrakter Begriff vom höchſten Gute war nicht theilbar; Jeder war zur Annäherung an daſſelbe auf ſich ſelber angewieſen; als Mittel der Förderung galten ihm nur Lehren und Beiſpiele Andrer. Daß das durch ſittlich-geiſtige Thätigkeit, geſchweige denn durch Körperkraft und mechaniſche Geſchicklichkeit Erreichbare ein in der Menſchheit ſich fortſamendes Gut ſei, lag außer ſeinem und ſeiner ganzen Zeit Geſichtskreiſe. Noch weniger konnte er ideale Zielpunkte des Zuſammenwirkens verſchiedener Individuen und Zeitalter, im ſittlich-geiſtigen Streben faſſen; nur im Verhältniß der Freundſchaft erkannte er einen ſolchen einigermaßen an [288]). Die Zwingherrſchaft des Staates hielt

288) I, 9, 8 (9) sapiens etiamsi contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna

Digitized by Google

er für ein unabwendbares Uebel und ſelbſt ſeinem viel bewunderten Ideale der Tugenden, dem Uticenſer Kato wirft er vor, nicht eingeſehn zu haben, daß die Freiheit, welche derſelbe herzuſtellen trachtete, längſt zu Grunde gerichtet ſei [289]). An die Stelle konkret gegliederter Staaten, trat ihm, wie der Stoa überhaupt, das unbeſtimmte Bild einer allgemeinen Verbrüderung der Menſchen [290]), veranlaßte jedoch auch ihn zu der Ueberzeugung, daß die herkömmlichen Standesunterſchiede, die zudem in ſeiner Zeit in raſchem Wechſel begriffen waren, ohne alles wahre Gewicht ſeien. Ueberall richtet er ſeinen Blick auf den Adel der Seele, auf das wahrhaft Menſchliche; und das weiß er in gleichem Maße bei den Sklaven wie bei den Freien anzuerkennen [291]).

Die ſeiner Ethik angemeſſenen Formen konnten nur Tugend- und Pflichtenlehre ſein; erſtere aber beſchränkt ſich in den vorhandenen Schriften auf populäre Begriffsbeſtimmung der Tugend, ihre Zwei- oder Viertheilung und auf gelegentliche Bemerkungen über einzelne Tugenden [292]), zu eine wiſſenſchaftlichen Gliederung

---

virtus iaceat. vgl. 12 . . XVIII, 6, 1 (109) an sapiens sapienti prosit? . . prosunt inter se boni, exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent. Es verſteht ſich, daß Sen. die wahren Freundſchaften von denen, die er als temporarias bezeichnet, ſehr wohl zu unterſcheiden weiß ib. 9 S. andere hierher gehörige St. in den Indicib. und in den Bruchſtücken 89—97.

289) II, 2, 13 (14) quid tibi vis Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessumdata est. vgl. VIII, 2, 11 sqq. (71).

290) III, 7, 4 (28) patria mea totus hic mundus est. Aehnliches häufiger.

291) IV, 2, 11 (31) hic (rectus) animus tam in equitem romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut ex iniuria nata; subsilire in coelum ex angulo licet. vgl. fragm. 25. 119—125. Ep. V, 6 (47). V, 3, 1 (44) philosophia stemma non inspicit: omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt.

292) V, 10, 8 (50) boni perpetua possessio est; non dedicitur virtus und Aehnliches Anm. 221 ff. XX, 3, 11 (120) (virtutem perfectam) in partes divisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam

Digitized by Google

des Tugendbegriffs, macht er keinen ernſtlichen Verſuch. Eben ſo findet ſich in ihnen kein Entwurf zu einer wiſſenſchaftlichen Beſtimmung des pflichtmäßigen Handelns in den verſchiedenen Verhältniſſen der Gemeinſchaft. Ob er, was wir jetzt vermiſſen, nicht in ſeinem ausführlichen ethiſchen Werke nachzuholen verſucht habe, vermögen wir zwar mit Entſchiedenheit nicht auszumitteln, aber die ganze Art ſeiner Geiſtesrichtung kann zu hohen Erwartungen von ſeiner wiſſenſchaftlichen Durchführung der Tugend- und Pflichtenlehre nicht veranlaſſen; und der Umſtand, daß aus ſeinem Werke nur ſehr wenige Anführungen ſich finden, berechtigt wohl zu beſcheidenen Zweifeln an der Bedeutung deſſelben. Sollten ſeine zahlreichen Verehrer nicht Gelegenheit gefunden haben ſie häufiger anzuziehen, wenn ſie erheblich Neues darin gefunden hätten [294])?

Doch wollen wir uns freuen vom Seneka das uns Aufbehaltene zu beſitzen. Wir finden darin das Bild einer mit lauterem Willen gegen die Verderbniſſe der Zeit anſtrebenden Perſönlichkeit

---

fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium cet. Ep. 94 vgl. 66 dividitur in contemplationem veri virtus et actionem (Anm. 269. 271). — VII, 5, 6 sqq. 6, 10 illic est individuus ille comitatus virtutum: quicquid honeste fit, una virtus facit, sed ex consilii sententia. XII, 3, 24 sqq. (85), Kritik der ſtoiſchen Argumentationen, wodurch ihre Genugſamkeit zur Glückſeligkeit erwieſen werden ſollte. — XVIII, 6, 10 (109) omnibus inter se virtutibus amicitia est. XIII, 3, 29 (88) singulas lubet circumire virtutes: fortitudo .. fides .. temperantia .. humanitas .. simplicitas .. (modestia ac moderatio .. frugalitus ac parsimonia) .. clementia. XVIII, 2, 4 (105) ingenii lenitas — XV, 3, 51 (95) .. cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit cet.

294) XVIII, 3, 2 (106) scis enim me moralem philosophiam velle complecti et omnes ad eam pertinentes quaestiones explicare cet. vgl. 5, 1. 17 (108) — Fragm. 25 (de officiis) 116—120 (moralis philosophia). Andere abgeriſſene ethiſche Sentenzen, welche bei Haaſe p. 462—467 ſich finden, ſcheinen aus verſchiedenen Schriften Seneka's zuſammengeſtellt zu ſein

Digitized by Google

Perſönlichkeit und zugleich Manches was unſere Kenntniß von jenem Zeitalter ergänzt. Bei dem engen Bereiche der Ethik des Seneka kann es an Variationen ein und deſſelben Thema's, oder an läſtigen Wiederholungen nicht fehlen, und man freut ſich der eingeſtreuten Briefe, in denen ſich warmes Mitgefühl ausſpricht, ſo wie über die Verheerung Lyons durch Feuer (Ep. 91), oder in denen er perſönliche Erlebniſſe, wie die Uebel einer Seefahrt (Ep. 53), ſeine Reiſe von Bajae nach Neapel (Ep. 57), und eine andere auf einem Bauerwagen unternommene, mit Erinnerung an die Einfachheit der Lebensweiſe des cenſoriſchen Kato, oder die einfache Villa des älteren Scipio (Ep. 86), ſeine eigene Wohnung über einem Bade (56), oder die Villa des Vatias (55), oder ſein Aſthma (suspirium) (54) beſchreibt, oder nicht ohne Humor erzählt, wie bei einem Beſuche auf ſeinem Landgute Alles ihn an ſein zunehmendes Alter erinnere (12). In ſolchen Briefen tritt das philoſophiſche Pathos hinter geſunden Naturgefühlen zurück.

Was wir von den verlorenen Werken des Seneka erfahren, iſt nicht geeignet den Kreis unſrer Kenntniß ſeiner Lehre ſonderlich zu erweitern. Seine Ermahnungen (Exhortationes fr. 14—24) und ſein ſtark interpolirtes Buch über die Mittel den Ereigniſſen des Zufalls zu widerſtehen (de remediis fortuitorum, b. Haaſe p. 446—456) enthielten, wie es ſcheint, nur loſe verbundene ethiſche Betrachtungen; ebenſo ſeine Abhandlung vom vorzeitigen Tode (de immatura morte). Was Hieronymus (fr. 45—88) aus dem Buche des Seneka über die Ehe (de matrimonio), was aus den Büchern Andrer geſchöpft habe, bleibt zweifelhaft. Der Dialog über den Aberglauben iſt ſchon (Anm. 273) erwähnt worden; ebenſo die Schrift über die Freundſchaft (p. 89—97). Auch aus verlorenen Briefen Seneka's finden ſich nur ſpärliche Mittheilungen (Fr. 109—115).

Das ſtrenge Urtheil des Quintilian (Instit. orat. X, 1 Fr. 1) über den Stil Seneka's iſt mehr gegen die Nachahmer deſſelben als gegen ihn ſelber gerichtet; und muſtergültig freilich durfte er nicht werden; dazu fehlte es ihm an Reichthum und Auswahl des Ausdrucks und an Periodenbau. Er ſah nicht ein, wie die

Digitized by Google

Sprache ſeiner Zeit der Ergänzung durch die ältere bedürfe: den Ennius verachtete er, begriff Ciceros Rückgang auf die ältere Latinität nicht und wußte auch deſſen Beredſamkeit wohl nicht hinlänglich zu ſchätzen [295]); doch macht er ſehr geſunde Bemerkungen über die Zuſammengehörigkeit des Stils mit dem Charakter der Redenden oder Schreibenden, zunächſt ſeiner oder der kurz vorangegangenen Zeit [296]).

Eine Lehre, die durch Einkehr in ſich ſelber, in unſer innerſtes Ich, in den Sitz der ſittlichen Freiheit, Abkehr von allen ſelbſtiſchen Trieben und ruhige Ergebung in alle Fügungen des Geſchicks verlangt, konnte auf weite Verbreitung nicht rechnen. Und auch Seneka klagt, daß die Philoſophenſchulen verlaſſen ſeien, oder auch durch den Reiz geſchmückter Rede, oder gar durch Abkehr von der Strenge der Grundſätze ſich entwürdigt hätten. Bei ſeinen Zeitgenoſſen, mögen ſie Kyniker genannt werden, wie Demetrius, oder Stoiker, wie Attalus, oder Pythagoreer, wie Sotion, oder bei den Sextiern, finden wir denſelben, nur verſchiedenartig gefärbten Sinn ſittlich perſönlicher Unabhängigkeit; der Kern des Ich ſoll rein bewahrt werden, welche Fügungen auch über ſein äußeres Daſein verhängt ſein mögen. Erhabenheit der Geſinnung kann man bei ſolchen Männern nicht verkennen, wie ſehr

---

295) Gellius Noctt. Attic. XII, 2 (fr. 110 sqq.) — Ep. XVI, 5, 7 (100) lege Ciceronem: conpositio eius una est, pedem servat, lenta et sine infamia mollis. XIX, 5, 16 (114) quid de illa (conpositione) loquar, in qua verba differuntur et diu exspectata vix ad clausulas redeunt? quid illa in exitu lenta, qualis Ciceronis est, devexa et molliter detinens, nec aliter quam solet, ad morem suum pedemque respondens? Doch IV, 11, 11 (40) Cicero quoque noster, a quo romana eloquentia exsiluit, gradarius fuit. — XIX, 5, 1 (114) talis hominis fuit oratio qualis vita. 6, 2 (115) oratio cultus animi est.

296) Epi. XVI, 5 (100) Er vergleicht zunächſt, in Bezug auf den Stil, Fabianus Papirius (vgl. Ep. 11. 52. 58), Cicero, Pollio Aſinius und Livius mit einander.

Digitized by Google

man auch ein die Tiefe und den Umfang des Wiſſens ermeſſendes Streben bei ihnen vermiſſen mag. Ihnen ſchließen ſich im Laufe des folgenden Jahrhunderts zwei Männer an, Epiktetus und Markus Aurelius Antoninus, die, obgleich in derſelben Richtung begriffen, durch die Eigenthümlichkeit, in welcher ſie dieſelbe ausſprechen, einer beſonderen Betrachtung zu bedürfen ſcheinen. Als ihr Vorgänger darf wohl Muſonius Rufus, etruriſcher Abkunft, bezeichnet werden. So wenig wir auch aus den Aufzeichnungen ſeiner Verehrer ein nur einigermaßen zureichendes Bild von ſeinen Lehren und ſeinem Wirken zu entwerfen vermögen (von den einem Pollio beigelegten Denkwürdigkeiten deſſelben wiſſen wir nichts Näheres), ſo ſehen wir doch wie wenig theoretiſche Lehren ihm am Herzen lagen, er ſcheint ſich begnügt zu haben deren als Ueberkommenſchaft der Schule, ohne für ſie eintreten zu wollen, gelegentlich zu erwähnen. Dahin gehört was über den Uebergang der Elemente in einander, nach Oben und Unten, über die göttliche Natur der von den Dünſten ſich nährenden Geſtirne, über die die Seele erhaltenden Ausdünſtungen des Blutes, über das Weſen der Gottheit, über die Deutung der Volksreligion, von ihm angeführt wird. Sein Sinnen und Trachten iſt auf Verſittlichung der Geſinnung und Bewährung derſelben durch ſittliches Handeln gerichtet, und für das nothwendige und allein für ſich zureichende Mittel zur Erreichung dieſes Zwecks hält er die Philoſophie; ſie hat, ohne der Beweisführung zu bedürfen, den dem Menſchen eingeborenen Keim der Tugend zu entwickeln und durch Gewöhnung zu befeſtigen. Wie Muſ. durch eindringlichen, zu unmittelbarer Zuſtimmung nöthigenden Zuſpruch wirkte, hat durch wenige einzelne Züge ſein dankbarer Schüler Epiktetus uns veranſchaulicht. Die Kraft der Ueberzeugung, die ſich in Muſonius' Worten ausſprach, trieb ſeine Zuhörer unwiderſtehlich zur Selbſtprüfung [297]). Seine ſittlichen Vorſchriften athmen im Allgemeinen den Geiſt der Stoa und nehmen nur hie und da in Folge zeitlicher oder perſönlicher Verhältniſſe eine kyniſche oder neupythagori-

297) ſ. beſ. Epictet. Dissertatt. III, 23, 29.

ſche Färbung an: der Genußſucht glaubt er nur durch Vereinfachung der Lebensbedürfniſſe entgegentreten zu können, und Enthaltung vom Genuß der Fleiſchſpeiſen empfiehlt ihm die Annahme, daß derſelbe trübe Seelenſtimmungen veranlaſſe. Zu einer nur einigermaßen ſyſtematiſchen Gliederung und Entwickelung der ethiſchen Lehren fühlt er ſich nicht angeregt; ſie ſollen ſich unmittelbar durch das Zeugniß des angeborenen ſittlichen Sinnes und durch theilweiſe Nachweiſung ihrer Naturgemäßheit bewähren, und jener ſpricht ſich bei ihm hin und wieder mit einer Reinheit aus, welche die ältere Syſtematik noch nicht erreicht hatte. Als Vorgänger des Epiktetus aber zeigt ſich Muſonius vorzüglich in dem Beſtreben, ohne auf ſyſtematiſche Ableitung und Beweisführung zurückzugehn, den Begriff der inneren Freiheit als Leitſtern aller unſrer Beſtrebungen zur Anerkennung zu bringen. Unſre Freiheit beſchränkt ſich, war er überzeugt, auf den Bereich unſrer Vorſtellungen; nur ſie vermögen wir zu beherrſchen, nur rückſichtlich ihrer findet Zurechnung ſtatt; was außer ihnen liegt, den Erfolg unſrer Handlungen und unſer Ergehen, liegt außer dem Bereich unſrer Selbſtbeſtimmung. Freudige Fügung in alle nicht von uns verſchuldete Lebensſchickſale kann nur durch fromme Ergebung in den allwaltenden göttlichen Willen erreicht werden; und ſie ſpricht auch bei Muſonius unverkennbar ſich aus [298]).

Nicht leicht iſt es zu entſcheiden, wie weit **Epiktetus** ſeine Ueberzeugungen von Muſonius und A. entlehnt, wie weit er ſie weiter ausgebildet habe; gewiß aber daß er mit aller Kraft ſelbſteigner Ueberzeugung ſie mitgetheilt und verbreitet hat. Wir kennen ſeine Lehren nur aus Dem was ſein treuer Schüler Arrianus aus der Erinnerung darüber aufgezeichnet, oder was in

298) Ich beſchränke mich auf C. Musonii Rufi reliquiae et apophtegmata c. annotatt. ed. J. Verhuizen Peerlkamp 1822. und nunmehr auf die zweite Ausg. von Zellers Philoſophie der Griechen III, 1. S. 651 ff. mich zu berufen.

der Erinnerung Andrer darüber ſich bewahrt hatte. Daß er das ſchwere Joch der Sklaverei muthig ertragen habe, ergibt ſich aus einzelnen Ueberlieferungen, wenn auch die Nachricht daß er Verſtümmelungen durch ſeinen Herrn zu erdulden gehabt, nachweislich eine ſpätere Erfindung iſt [1]). An Mitteln der Bildung ſcheint es ihm auch während ſeiner Knechtſchaft nicht gänzlich gefehlt zu haben: zu Muſonius muß er ſchon damals in einiger Beziehung geſtanden haben [2]). Sein aufſtrebender Geiſt wird, nachdem er von Epaphroditus frei gegeben war, die Mängel ſeiner Ausbildung zu ergänzen gewußt haben. Mit den Schriften nicht nur der Stoiker, des Zeno, Kleanthes, Chryſippus, Archedemus, Diogenes, ſondern auch Xenophons, Plato's, deſſen Bücher vom Staate auch in den Händen römiſcher Frauen ſich fanden, u. a. Philoſophen war er augenſcheinlich nicht blos oberflächlich bekannt und in Dichtern, namentlich Homer, Heſiodus und einigen Komikern, gleichwie in der Mythologie und Geſchichte, wohl bewandert. Den ſeiner Rede gemachten Vorwurf der Barbarismen und Soloikismen läßt er ſich gefallen [3]), und zu den Klaſſikern griechiſcher Proſa wird man ihn nicht rechnen wollen; die Kraft ſeiner Rede und ihrer Wirkung liegt in der Art, wie der einfache Ausdruck ſeiner Ueberzeugung unmittelbar zur Anerkennung nöthigt. Er verkennt keineswegs den Werth der Logik [4]), nennt ſie das Kriterium oder Maß, wodurch wir das Andre erkennen, unterſcheiden und wägen; er dehnt ihn auch auf ſorgfältige Wahl der Worte aus [5]). Hatten

---

1) S. Schweighäuſers Epictetea III, 126 ff. Epiktet erwähnt des Epaphroditus mehrfach, jedoch ohne Liebe oder Haß.

2) Nach Dissertatt. I, 9, 29 ſagte ihm Ruphus, d. h. Muſonius: *συμβήσεταί σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου.*

3) ib. III, 9, 14.

4) I, 17, 6. 12. II, 25. IV, 8, 12. vgl. Anm. 16. 17.

5) I, 17, 10 *τὰ λογικὰ . . . τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικά, καὶ ὡς ἄν τις εἴποι, μετρητικὰ καὶ στατικά.* 12. *Σωκράτης . . . ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον.* IV, 8, 12 *ἀλλὰ μᾶλλον ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχε*

ja auch Sokrates, Zeno und Antiſthenes ſie als nothwendig anerkannt. Mit der logiſchen Technik der Logik ſcheint er mindeſtens eben ſo gut wie Seneka bekannt geweſen zu ſein und empfiehlt logiſche Uebungen; nur gegen Sophiſtik und ſyllogiſtiſche Künſteleien ſpricht er ſich entſchieden aus. Die ariſtoteliſche Analytik war ihm wie andern Stoikern ſeiner Zeit fremd. Auch wiſſenſchaftliche Unterſuchungen über die Art, wie wir zum Wiſſen und Erkennen gelangen, ließ er ſich nicht angelegen ſein. Er ſetzte bei allen Menſchen gemeinſame Vorbegriffe (*προλήψεις*) voraus, die, wir müſſen hinzuſetzen, richtig verſtanden, einander nicht widerſtritten [6]), ſo daß der Streit erſt über ihre Anwendung, ihre naturgemäße Faſſung entſtehen; wir ſollen evidente und naturgemäße Vorbegriffe zur Hand haben [7]). Von den Vorbegriffen unterſchied er die wandelbaren Vorſtellungen, die dem zu Grunde liegenden Sein entſprechen können oder nicht, wenn auch irgend Seiendes vorausgeſetzt werden müſſe, und er erkannte an, daß es ein Seiendes geben könne, welches nicht in die Erſcheinung trete. Doch ſoll der Zuſtimmung oder der Verneinung das thatſächliche Innewerden des ſo Seins oder nicht ſo Seins zu Grunde liegen, nach der Vorausſetzung, daß die Schauung dem Geſchauten gleichartig ſei [8]). Statt

---

ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστί, καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

6) II, 11, 3 *ἔμφυτος ἔννοια* (*τοῦ ὅ τι δεῖ ποιῆσαι*). II, 17, 7 *ἔννοιαι φυσικαὶ καὶ προλήψεις.* ſie ſollen aber *διηρθρωμέναι καὶ τελεῖαι* ſein, ib. 10. II, 20, 1 *μέγιστον τεκμήριον τοῦ ἐναργές τι εἶναι, .. τὸ ἐπάναγκες.* vgl. 20. I, 22, 1 *αἱ προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσί, καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται.* Enchir. 26. *τὸ βούλημα τῆς φύσεως . . . ἐξ ὧν οὖν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους.*

7) I, 22, 2 *ἡ μάχη .. περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων.* 9 *μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει.* I, 27, 6 *τὰς ἐναργεῖς προλήψεις ἐσμηγμένας καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ.*

8) I, 27, 1 *τετραχῶς αἱ φαντασίαι κτλ.* — I, 18, 1 *πᾶσιν ἀνθρώποις μία ἀρχή, καθάπερ τοῦ συγκαταθέσθαι, τὸ παθεῖν* (cf. Indic.) *ὅτι ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἀνανεῦσαι τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει· καὶ νὴ Δία,*

Digitized by Google

weiterer Ausführungen über die Erſcheinungen, begnügt er ſich die Unhaltbarkeit der Skepſis, ſei es in akademiſcher oder pyrrhoniſcher Form, kurz hervorzuheben. Wer dem ganz Augenſcheinlichen widerſtreitet, iſt, ſagt er, dem Geiſte oder der Scham nach verſteinert [9]); das Maß jeder Handlung des Menſchen iſt die Erſcheinung und nur wider Willen wird die Seele, nach Plato, der Wahrheit beraubt [10]). — Aus den Erſcheinungen ergeben ſich Meinungen; ſie zu prüfen bedarf es der Kanones, und die Philoſophie hat dieſe zu erwägen und feſtzuſtellen [11]). Die vernünftige Seele wird zur Wahrheit ſich neigen, ſie mag wollen oder nicht; zeige der führenden Vernunft das Widerſtreitende, ſie wird abſtehn (von ihrer Behauptung) [12]). Und ſo verhält ſichs namentlich mit dem Guten; ſobald es erſcheint, zieht es an ſich heran, das Böſe ſtößt ab, und Stoff des Guten iſt der Geiſt, und ſein Werk, der Natur gemäß unſre Vorſtellungen anzuwenden [13]). Wie die mit Waſſer gefüllte Schale, ſo die Seele; gleich wie das Licht auf das Waſſer fällt, ſo die Erſcheinungen: wenn das Waſſer ſich bewegt, ſcheint auch das Licht ſich zu bewegen; ähnlich wenn in uns eine Verdunkelung, ſei es im Bereiche der Künſte oder Tugenden, eintritt. Findet ſie ja in dem Geiſte ſtatt, innerhalb deſſen

---

τοῦ ἐπίσχειν, τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν. vgl. I, 28, 12 ἡ Ἰλιὰς οὐδέν ἐστιν ἢ φαντασία καὶ χρῆσις φαντασιῶν. I, 28, 2 τῷ οὖν φαινομένῳ ὅτι οὐχ ὑπάρχει συγκατατίθεσθαι οὐχ οἷόν τε κτλ. 10 ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον. vgl. III, 20, 1.

9) I, 5, 3 ἀπολιθώσεις εἰσὶ διτταί· ἡ μὲν τοῦ νοητικοῦ . . ἡ δὲ τοῦ ἐντρεπτικοῦ. — I, 27, 15 sqq. οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα. vgl. II, 20, 28. I, 27, 15. II, 20. Fragm. 93.

10) I, 28, 4,

11) I, 20, 7 δοκιμάζειν τὰς φαντασίας. II, 11, 15 οὐκ ἀρκεῖ τὸ δοκεῖν ἑκάστῳ, πρὸς τὸ εἶναι. 24. τὸ φιλοσοφεῖν . . ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας. vgl. 25. und häufiger empfohlen. Enchir. 19. ἀνίκητος (ὁ μὴ) ὑπὸ τῆς φαντασίας συναρπασθείς. vgl. 20.

12) II, 26, 7.

13) III, 3, 4 τὸ ἀγαθὸν φανὲν εὐθὺς ἐκίνησε ἐφ' αὑτό, τὸ κακὸν ἀφ' αὑτοῦ ib. 1.

ſie ſich bewegt: ſo bald er ſich beruhigt, tritt auch in jenen (den Gegenſtänden der Künſte und Tugenden) Ruhe ein. Mit dem Wahn ſoll der Dünkel abgeſtreift werden [14]). Die Erſcheinungen und Meinungen bedürfen der Prüfung, der Abſonderung der wahren von den falſchen, und letztere müſſen von denen, welche ſie hegen, als ſolche anerkannt werden; daher Empfehlung und Uebung der leidenſchaftsloſen ſokratiſchen Dialektik, welche als vollgültig auch die Anerkennung des Gegners gelten läßt [15]); wir ſollen einander überführen, nicht mit nackten Theoremen uns begnügen, die Theoreme ſollen vielmehr als Seelenleiter, als Triebfedern unſrer Handlungen ſich bewähren [16]). Nur durch eigne Schuld, iſt Epiktet überzeugt, werden wir zu trügeriſchen Erſcheinungen und falſchen Vorſtellungen verleitet. Es bedarf zur Sonderung der falſchen von den wahren, wie bei der Unterſcheidung der ächten und verfälſchten Münzen, der prüfenden und unterſcheidenden Thätigkeit, und dazu der Anerkennnng Deſſen was aus dem Zugeſtandenen folgt; und dazu wiederum der Kenntniß, wie etwas einem Gegebenen folge, ſei es Eins dem Einen oder gemeinſchaftlich Mehreren; daher iſt auch nothwendig die Beſchäftigung mit und die Uebung in der richtigen Abfolge, wie dann auch in Bezug auf hin und wider nothwendige Hypotheſen, weiter durchgeführt wird. Das Falſche läßt ſich nicht widerſpruchlos durchführen. Daß logiſches Verfahren auch bei Prüfung unſerer Erſcheinungen erforderlich ſei, läßt Epiktet nicht außer Acht; vor Allem aber hebt er die Anwendung deſſelben auf das Pflichtbewußtſein hervor [17]). Im Uebrigen be-

---

14) III, 3, 20 sqq. — I, 8, 6 *οἰήσεως ἀφορμὴ καὶ τύφου* ſoll beſeitigt werden. II, 17, 1 *τί πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν. ἀμήχανον γὰρ ἅ τις εἰδέναι οἴεται, ταῦτα ἄρξασθαι μανθάνειν.*

15) III, 9, 13 *ἐλέγξωμεν ἀλλήλους κτλ.* II, 12, 5 *ἄλλου δ᾽ οὐδενὸς ἐδεῖτο μάρτυρος.* ib. 14 *μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγοις.* vergl. II, 13. III, 14, 9 *τὴν μὲν οἴησιν ἔλεγχος ἐξαιρεῖ* (Socrat.)

16) III, 21, 1 *θεωρήματα ψιλά.* ib. 23 *εἴ σε ψυχαγωγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέφε αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ.* vgl. IV, 4, 4.

17) Enchir. 29, 1 sqq. *ἑκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ*

Digitized by Google

gnügt er ſich verſchiedene Formen der Schlüſſe gelegentlich anzuführen, ohne in ihre Technologie einzugehn, ja ohne ihre Bedeutung näher zu beſtimmen [18]). Logiſche Uebungen empfiehlt er, wie geſagt, nur ſollen ſie in unfruchtbare, auf die Geſinnung nicht einwirkende Künſteleien nicht ausarten, vielmehr das Vernunftvermögen ausarbeiten [19]).

τὰ ἀκόλουθα. ib. 3 *ὅλῃ τῇ ψυχῇ.* II, 23, 6 *τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον.* 10 *ἡ προαιρετική.* I, 7, 7 *δύναμις δοκιμαστική τε καὶ κριτική.* 9 *τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσι ὑπὸ σοῦ καλῶς, παραδέχου.* 10 *δεῖ δὲ μαθεῖν πῶς τί τισιν ἀκόλουθον γίνεται, καὶ πότε μὲν ἐν ἑνὶ ἀκολοθεῖ, ποτὲ δὲ πλείοσι κοινῇ.* 12 *οὐκοῦν ἐλήλυθεν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν συναγόντων λόγων καὶ τρόπων πραγματεία καὶ γυμνασία, καὶ ἀναγκαία πέφηνεν.* 22 *ἀναγκαῖον γάρ ἐστιν ὅτε αἰτῆσαί τινα ὑπόθεσιν, ὥσπερ ἐπιβάθραν τῷ ἑξῆς λόγῳ.* — I, 7, 1 *ἡ περὶ . . τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία λανθάνει τοὺς πολλοὺς περὶ καθήκοντος οὖσα.* vergl. II, 25. III, 8, 1. und Anm. 14.

18) I, 7, 1 *ἡ περὶ τοὺς μεταπίπτοντας καὶ ὑποθετικούς, ἔτι δ' ἐκ τοῦ ἠρωτῆσθαι περαίνοντας, καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία κτλ.* S. über die wiederholt erwähnten *μεταπίπτοντας* die Anm. Uptons, Schweighäuſers u. A. zu d. St. Es iſt augenſcheinlich derſelbe Fangſchluß, den Simplicius unter der Bezeichnung *μεταπίπτοντα ἀξιώματα* anführt und durch das Beiſpiel erläutert, wenn Dion lebt, ſo wird er leben (vgl. Prantl's Geſchichte der Logik I, 466, 168). Dieſer Fehlſchluß wird in eine Reihe mit den allgemeinen hypothetiſchen Schlüſſen und mit der Methode durch Frage fortzuſchreiten geſtellt, — zum Beweiſe, daß Epiktet in die Technik der Schlüſſe einzugehen nicht beabſichtigte. Aehnlich erwähnt er a. a. St. logiſche Formen (III, 2, 6), namentlich die hypothetiſchen, fordert ſtrenge Durchführung der Vorausſetzung (I, 26, 1), mit Beachtung des ihnen Widerſprechenden (III, 2, 17 *ἄτοπον*), empfiehlt auch logiſche Uebungen (I, 17. II, 25. III, 9, 19 *διὰ τί μὴ φιλοτεχνήσω περὶ τὸν λόγον; κτλ.* — *τὸ τροπικόν, τὸ συνημμένον* und Aehnliches häufiger erwähnt, z. B. I, 29, 40. 51. 56. — Ench. 44. *λόγοι ἀσύνακτοι.*

19) I, 29, 55 *λογάρια.* vgl. II, 10, 30 *τοιγαροῦν μέχρι τῶν λογαρίων προκόπτομεν· ἔξω δ' αὐτῶν, οὐδὲ τὸ ἐλάχιστον.* II, 18, 26 *κἂν ἐθισθῇς οὕτω γυμνάζεσθαι, ὄψει οἷοι ὦμοι γίνονται, οἷα νεῦρα, οἷοι τόνοι. νῦν δὲ μόνον τὰ λογάρια, καὶ πλέον οὐδέν.* II, 19, 22 *τὰ λογάρια τὰ Στωϊκά.* — *ἐκπονεῖν* v. *ἐξεργάζεσθαι τὸν λόγον,* III, 6, 1.

Digitized by Google

2. Ohne in pſychologiſche und anthropologiſche Unterſuchungen einzugehn, iſt Epiktet von der Allgewalt der Vernunft und ihrem göttlichen Urſprunge aufs feſteſte überzeugt, ſucht ſich aber Rechenſchaft zu geben von Dem wodurch ſie über alles Uebrige herrſcht. Das einzige Vermögen, welches ſich ſelber, ihren eignen und alles Uebrigen Werth durchſchaut, iſt das Vernunftorgan, während die andren Vermögen, wie Grammatik und Muſik, das Richtige nur in beſonderer Richtung erkennen. Die Vernunft allein vermag die andren Vermögen richtig anzuwenden; nur ihrer allein konnten wir vollkommen mächtig werden, nicht Deſſen was von unſrem Körper abhängt, nicht unſrer Glücksgüter und des Ergehens unſrer Angehörigen; durch alles Solches werden wir gehemmt und herabgezogen. Und wiederum, was iſt das Eigenſte unſrer Vernunft? der Wille; ihn vermag auch nicht Zeus zu beugen. Darauf muß unſer Sinnen und Trachten ſich beſchränken, unſren Willen, d. h. unſer Begehren und Verwerfen ungehindert und frei von allen Hemmungen zu bewahren. Immer von Neuem ſchärft Epiktet ein, daß unſer eigen nur der Wille ſei und ſein könne, das Streben nach dem außer ſeinem Bereich gelegenen, Das was unſer iſt, zu Grunde richte [20]). Den Vernunftbegabten Weſen iſt daher das

---

9, 20. III, 21. — *θεωρήματα ψιλά* III, 21, 1. — Ench. 49, 2 *γραμματικὸς ἀπετελέσθης ἀντὶ φιλοσόφου.* ib. 50, 1 *κἂν ὑπερθέσεις ἐξ ὑπερθέσεων ποιῇς, προθέσεις ἐκ προθέσεων . . . λήψεις σεαυτὸν οὐ προκόψας.*

20) I, 4. 6. 31. — I, 11, 28 *οὐκ ἔξω . . . τὸ αἴτιόν τοῦ ποιεῖν τι ἡμᾶς ἢ μὴ ποιεῖν* I, 17, 2 *τὸ προαιρετικὸν ἀκώλυτον.* I, 22, 6 *τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμῖν* I, 19, 11. 17 sqq. I, 25, 1 *τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* I, 18, 21 *τίς οὖν ὁ ἀήττητος;* II, 16, 28 *ὁ νόμος ὁ θεῖος τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι.* vergl. IV, 1, 69. 81. 112. 129. 158. IV, 4, 39. — IV, 9, 19 *ἄν τι τῶν ἀλλοτρίων θέλῃς, τὰ σὰ ἀπώλετο.* II, 17, 30 *ἔρχου, νεανίσκε, εἰς τὰ σά.* I, 29, 3 *τὰς ὕλας μὴ θαυμάσῃς.* ib. 4 *τοῦτον τὸν νόμον ὁ θεὸς τέθεικε . . εἴ τι ἀγαθὸν θέλεις, παρὰ σαὐτοῦ λάβε.* 11 *τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω.* 12. *προαίρεσιν οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν.* 13 *ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστος καὶ δικαιότατος· τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγίνεσθαι τοῦ χείρονος.* vgl. III, 17, 6. Fragm. 114 *οὐδεὶς ἐλεύθερος ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν.*

Digitized by Google

Unvernünftige allein unerträglich, leicht erträglich alles Vernünftige. Wenn wir jedoch die Vernunft als das leitende Vermögen faſſen, ſollen wir die andren von ihr abhängigen nicht gering ſchätzen [21]). Die Vernunft äußert ſich unmittelbar durch Vorbegriffe vom Vernünftigen und Vernunftwidrigen; ſie im Einzelnen naturgemäß anzuwenden, dazu bedürfen wir der Erziehung und des Innewerdens des der Perſon Angemeſſenen. Wer eingedenk iſt daß Zeus Vater der Götter und Menſchen iſt, wird nicht niedrig von ſich denken, ſondern ſeine göttliche und ewige Abkunft vor Augen haben; ſie verleugnend werden wir Wölfen, Löwen und Füchſen gleich. Wer ſeine eigne Würde achtet, wird nicht um ſein Leben zu retten, an ſceniſchen Schauſtellungen Nero's Theil nehmen, oder auf Befehl des Veſpaſian ſeiner Abſtimmung im Senate ſich enthalten, oder auch nur auf Geheiß den Bart, das Kennzeichen des Philoſophen, ſich ſchären laſſen. Vor Allem ſollen wir das Leitende in uns, die Vernunft, rein erhalten, und es ſeiner urſprünglichen Natur nach bewahren. Die dem Menſchen eigenthümliche Natur aber fällt mit der Vernunft zuſammen, und ebenſo die Naturgemäßheit derſelben mit ihrer Reinheit [22]). Auch ſittliche Pflichten führt Epiktet auf die Naturgemäßheit zurück (Anm. 38).

3. Und welcher iſt der Bereich der Freiheit? die Vorſtellungen; nur ihrer ſind wir mächtig; für ihre Anwendung hat uns Gott verantwortlich gemacht; in dieſer findet ſich die Weſenheit des Guten [23]). Unſres Dafürhaltens oder Nichtdafürhaltens, unſrer Ur-

---

21) I, 2, 1. — II, 23, 23 *ἀτιμάζει τις τὰς ἄλλας δυνάμεις; μὴ γένοιτο — ἀνόητον, ἀσεβές, ἀχάριστον πρὸς τὸν θεόν. ἀλλὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστῳ ἀποδίδωσι.* 43 *τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά; ἀλλ' ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα.*

22) I, 2, 7. 3. — III, 22, 19 *πρῶτον οὖν τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ τὸ σαυτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι.* II, 5, 24 *κατὰ φύσιν . . τὸ καθαρῷ εἶναι.* I, 15, 4 *τηρήσω τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ φύσιν ἔχον.* III, 10, 11 *κατὰ φύσιν ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν.* — I, 17, 17 *ἐξηγεῖσθαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως.*

23) I, 12, 34 *τίνος οὖν ὑπεύθυνόν σε ἐποίησαν* (οἱ θεοί); *τοῦ μόνου ὄντος ἐπί σοι, χρήσεως οἵας δεῖ φαντασιῶν.* I, 20, 18 *οὐσία*

Digitized by Google

theile und Principien (ὑπολήψεις καὶ δόγματα), ſind wir, nicht des Aeußeren, Herrn; der Grund des Thuns oder Nichtthuns, des Redens oder Nichtredens, der Erhebung oder des Kleinmuthes, des Begehrens oder Vermeidens, gehört lediglich uns; nicht außer uns dürfen wir es ſuchen; nicht Tod, Verbannung oder Pein zwingt uns zu handeln oder nicht zu handeln [24]). Den eignen Trieb vermag nur ein andrer Trieb, Begehren und Meiden nur ein andres Begehren und Meiden zu überwinden; ebenſo die Wahl (προαίρεσις) nur eine andre Wahl [25]). Der Grund unſrer Zuſtimmung iſt die Annahme des So ſeins, der Grund der Weigerung die Annahme des Nicht ſo ſeins, Grund der Zurückhaltung des Urtheils die Annahme daß das Fragliche zweifelhaft (ἄδηλον) ſei; eben ſo der Grund des Strebens die Annahme, daß mir das Erſtrebte zuträglich. Zu Grunde liegt die Erſcheinung, ſie iſt der Grund der großen wie der verderblichen Werke [26]). Die Strafe für den Irrthum trägt jeder ſelber, und dem Verirrten wird der Weiſe nicht zürnen, ihn ſchmähen und haſſen; er iſt zu bemitleiden [27]). Wir ſollen aber unſre Erſcheinungen prüfen; beſteht ja die Weſenheit des Guten in der richtigen Anwendung der Erſcheinungen; der Menſch iſt im Beſitze des Vermögens vernünftiger Vorſtellungen. Antiſthenes hat uns frei gemacht, hat uns gelehrt, was unſer ſei und was nicht; daß die Anwendung unſrer Vorſtellungen frei, ohne Zwang und Hinderniß; niemand kann ja uns nöthigen ſie anders anzuwenden als wir wollen. Schimpflich iſt nur was unſer Werk, nicht was von unſerm Willen unabhängig iſt [28]). Epiktet weiß wohl, wie ſchwer es iſt die eignen Erſcheinungen bei großen

---

ἀγαθοῦ χρῆσις οἵας δεῖ φαντασιῶν. vgl. I, 30, 4. II, 19, 32 ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν. II, 22, 29.

24) I, 11, 37. 31. 28. 33 und anderweitig.

25) I, 17, 24. — I, 29, 12 sqq.

26) I, 18, 1 sqq. — I, 28, 11.

27) I, 18, 3. — I, 28, 10.

28) I, 20, 7. — ib. 15. — III, 1, 25 ἄνθρωπος . . . χρηστικὸς φαντασίαις λογικῶς. — III, 24, 67 sqq. — III, 26, 8 sq.

Digitized by Google

inneren Bewegungen zu bemeiſtern [29]) und aus ihnen richtige Vorſtellungen zu bilden; an die Stelle wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen über das W i e aber treten allgemeine, unzureichende Beſtimmungen; Ep. verweiſt auf das Alte: Erkenne Dich ſelber, beruhe auf Dir ſelber, verkehre mit Dir ſelber [30]), und nennt die Vernunft ein Syſtem aus qualitativ beſtimmten Erſcheinungen; dieſe wie die daraus hervorgegangenen Dogmen ſollen wir beherrſchen [31]). Daß es nur an uns liege richtig wahrzunehmen, vorzuſtellen, zu denken, zu wollen und die richtigen Entſchlüſſe zu faſſen, wird durchgängig vorausgeſetzt. Aber freilich, frei ſollen nur die wahrhaft Gebildeten (*πεπαιδευμένοι*) ſein. Und wie ſollen wir die zur wahren Freiheit führende Bildung erreichen? Zunächſt und vorzüglich durch die Ueberzeugung, daß unſre Freiheit auf den Kreis unſrer Vorſtellungen ſich beſchränke, innerhalb ihrer daher auch nur der Grund unſres Wohlſeins, unſrer Glückſeligkeit gefunden werden könne, Wohlſein und Glückſeligkeit von ihnen allein abhängig ſei, nicht von irgend etwas Deſſen was unſren Körper, unſre Güter oder Angehörige betrifft [32]). Was von unſrer Wahl nicht abhängt, iſt weder gut noch böſe. Nur ſollen wir nicht halsſtarrig (*σκληρῶς*) auf unſren Meinungen beharren; die Thorheit vermag man weder zu überzeugen noch zu brechen; unabhängig, und ſelten genug findet ſich der für die Wahrheiten wie geborene und ſogleich empfängliche [33]). Wer was von uns ab-

29) I, 26, 10 *δύσκολον κρατῆσαι τῶν αὐτοῦ φαντασιῶν, ὅπου τὰ ἐκσείοντα μεγάλα.* Ench. 13 *ἴσθι ὅτι οὐ ῥάδιον καὶ τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι, καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τὸν ἑτέρου ἐπιμελούμενον, τοῦ ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη.*

30) I, 18, 17. III, 1, 18. III, 13, 6 *τὸ δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ ἀρκεῖν δύνασθαι, αὐτὸν ἑαυτῷ συνεῖναι.* — vgl. fragm. 175.

31) I, 20, 5 *σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.*

32) II, 1, 25. — III, 10, 18 *δύο ταῦτα πρόχειρα ἔχειν δεῖ· ὅτι ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδέν ἐστιν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν· καὶ ὅτι οὐ δεῖ προηγεῖσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐπακολουθεῖν.*

33) II, 13, 10. — II, 16, 1. — ib. 17 . . . *ἕνα μοι δότε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφυᾶ.*

Digitized by Google

hängig iſt, was unſrer Wahl anheim fällt (αὐτεξούσια), ſeiner Natur nach frei bewahrt, hat ſein Genüge; was Andres ſollte ihn kümmern? Jenes beherrſcht er; wer könnte es ihm rauben? Will er es der Natur treu bewahren, ſo iſt er im Beſitz aller Sicherheit (ἀσφάλεια), alles Gelingens (εὐμάρεια) [34]). In Allem was unſrer Wahl anheim geſtellt iſt, bedarf es der ſorgfältigen Erwägung (εὐλάβεια); in allem Uebrigen, außer demſelben Gelegenen, des Muthes (θάρρος), der Furchtloſigkeit und Unerſchütterlichkeit; Hochſinn und vorſichtige Erwägung ſind daher mit einander zu einigen [35]). Wer nach dem Aeußeren haſcht (χάσκει), wälzt ſich ruhelos nach Oben und Unten. Gott hat uns geſchaffen der Natur gemäß zu wählen [36]). Die Beſtandtheile, die wir in Urtheile verbinden (τὸ συνημμένον), ſind gleichgültig (ἀδιάφορον), nicht aber die Entſcheidung unter ihnen (ἡ κρίσις), werde ſie durch Wiſſenſchaft, Meinung oder Täuſchung beſtimmt [37]).

4. Nun ſoll der Menſch ſeine Beſtimmung (ἐπαγγελία) erfüllen; er iſt ein ſterbliches, vernunftbegabtes Weſen (I, 9); als ſolches hat er nichts Höheres (κυριώτερον) als das Vermögen der Wahl; alles Uebrige iſt ihm unterworfen, er ſelber herrenlos und unabhängig (ἀνυπότακτον); er iſt Bürger der Welt und eins der leitenden Glieder derſelben, der göttlichen Weltordnung Folge leiſtend und der Einſicht in ihre Abfolge theilhaft (τῶν ἑξῆς ἐπιλογιστικός). Der gute Menſch, vermöchte er das Zukünftige vorher zu ſehen, würde daher als Theil des Ganzen, frei von Rückſicht auf das ihm ins beſondere Zuträgliche, zu der ihm beſchiedenen Krankheit, zu ſeinem Tode, oder ſeiner Verſtümmelung ſelber mitwirken, im Bewußtſein daß es von der Weltordnung ihm beſchieden und daß das Ganze vorzüglicher als der Theil ſei. In ähnlicher Weiſe wie den Beruf des Bürgers, leitet Epiktet den des Sohnes, des Bruders,

34) II, 2, 3. — ib. 2.

35) II, 1, 5. 21. — II, 5.

36) II, 2, 25. — II, 6, 9.

37) II, 6, 1.

Digitized by Google

des Vaters, aus der Naturbeſtimmung ab, und endlich daß man auch den uns beſchädigenden, nicht wieder beſchädigen ſolle[38]). Er veranſchaulicht auf die Weiſe, was unter naturgemäßer Beſtimmung unſrer Wahl zu verſtehen ſei, ohne eine irgendwie ſyſtematiſche Ableitung unſrer Pflichten zu unternehmen; er zieht ſich auf die Ueberzeugung von uns eingebornen Begriffen (*ἔμφυτοι ἔννοιαι*) zurück[39]), ſcheint jedoch die einer techniſchen Entwickelung bedürfenden, erſt dadurch zum Wiſſen erhobenen, wie die mathematiſchen, von den unmittelbar ſich geltend machenden des geſunden ſittlichen Bewußtſeins zu unterſcheiden[40]); die Bedeutung und Geltung dieſer iſt unmittelbar evident, nur ihre richtige Anwendung auf die beſonderen Fälle bedarf des Unterrichts: von dem an ſich Zugeſtandenen geht man zu dem wegen ungeeigneter Einfügung Zweifelhaften über. Zur Beſeitigung des Streites über die richtige Einfügung aber genügt nicht das Dafürhalten (*δοκεῖν*); es bedarf dazu der Begriffe, deren Gültigkeit nicht in Abrede geſtellt werden kann, die als ſolche zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins nicht zu bringen, als Schuld zugerechnet werden muß. Anfang der Philoſophie iſt daher das bloße Wähnen abzuwerfen, das Innewerden des Streites und das Auffinden eines über das Dafürhalten hinausreichenden Grundmaßes; als ſolches kann die ſchwankende Luſt ſich nicht ergeben[41]). Der Philoſophie liegt es ob die Richtmaße zu erſchauen

---

38) II, 10, 1 sqq. — ib. 7 sqq. — ib. 24. vgl. II, 17, 31 sqq.

39) II, 17, 7 *τίς γάρ σοι λέγει, ὅτι ἐννοίας οὐκ εἴχομεν ἑκάστου τούτων φυσικὰς καὶ προλήψεις; ἀλλ' οὐχ οἷόν τε ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις, μὴ διαρθρώσαντα αὐτάς, καὶ αὐτὸ τοῦτο σκεψάμενον, ποίαν τινὰ ἑκάστῃ αὐτῶν οὐσίαν ὑποτακτέον.* vgl. ib. 14. IV, 4, 26 *ἐξεργάζου τὰς προλήψεις,* und ähnlich häufiger.

40) III, 6, 8 *οἱ μὴ παντάπασι διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὁρῶσιν· ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται.* — Fragm. 97 *ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν.*

41) II, 11, 12 *ἔχεις οὖν δεῖξαί τι ἡμῖν πρὸς τὸ αὐτὰς ἐφαρμόζειν ἄμεινον, ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν τι . . . ἐλθὲ οὖν ἐπί τι ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν.* — ib. 25 *τὸ δ' ἤδη χρῆσθαι τοῖς ἐγνωσμένοις, τοῦτο τοῦ κα-*

Digitized by Google

und feſtzuhalten; die als ſolche erkannten anzuwenden, iſt die Sache des ſchon Guten. Um jedoch richtig angewendet zu werden, muß auch jene erſtere Art der angeborenen oder natürlichen Begriffe, gleich der zweiten, der techniſchen Entwickelung bedürftigen, wie die von Krankheit und Geſundheit, zu richtiger Anwendung eine gegliederte und vollendete ſein, d. h. ſie bedarf der Zurückführung auf keinem Zweifel mehr ausgeſetzte Grundurtheile; und wie das geſchehen ſolle, wird wenigſtens angedeutet: durch Zurückführung auf den Vorbegriff des (ſchlechthin) Zuträglichen (*χρήσιμον*), wobei ſich dann ergeben muß, daß Reichthum und Luſt ſich nicht darauf zurückführen laſſen [42]). Sokrates iſt auch hier ſein Vorbild; ſelbſt in Bezug auf Plato, hatte der Rhetor Theopompus gegen voreilige Begriffsbeſtimmungen gewarnt. Alles Wähnen über das Wiſſen des Zuträglichen ſollen wir abwerfend, auf den Grundbegriff gehn, wie der Geometer und Muſiker, und nicht wähnen durch die Kommentarien des Chryſippus, Antipater und A. über den Lügner (*ψευδόμενος*), u. ſ. w. weiter zu kommen (*προκόψαι*) [43]). Wenn Du zürnſt, erkenne, daß Dir dies nicht nur jetzt zum Uebel gereicht, ſondern daß Du auch die Richtung darauf vermehrt und wie dem Feuer Nahrung geboten haſt; und Gleiches ſollen wir in ähnlichen Fällen erwägen. Durch Belebung und Reinigung der Vernunft ſollen wir unſre Begierden und Affekte beherrſchen und dem Ausbruche derſelben in eingewurzelte Seelenkrankheiten (*ἀρρωστήματα*) vorbeugen; die Schule des Philoſophen iſt eine Heilanſtalt (*ἰατρεῖον*); es bedarf des unausgeſetzten Kampfes, deſſen Erfolg

---

λοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἔργον ἐστίν. II, 17, 1 *τί πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν.* II, 11, 19 *τίς ὑποπέπτωκεν οὐσία περὶ ἧς ζητοῦμεν; ἡδονή; κτλ.* — ib. 24 *καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτό ἐστιν, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνες.* — Ench. 51 *ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων.*

42) II, 17, 8 sq. — ib. 10 *ἀγαθὸν καὶ κακόν, καὶ συμφέρον καὶ ἀσυμφέρον, τίς ἡμῖν οὐ λαλεῖ; τίς γὰρ ἡμῶν οὐκ ἔχει τούτων ἑκάστου πρόληψιν; ἆρ' οὖν διηρθρωμένην καὶ τελείαν; τοῦτο δεῖξον.*

43) II, 17, 5. — ib. 39 *ἔρχεσθαι δεῖ πρὸς τὸν λόγον, ὡς πρὸς τὰ γεωμετρικὰ . . καὶ μουσικά.* — ib. 34.

ein ſchönerer iſt als die Löſung von Problemen, wie der des Herrſchenden (*κυριεύων*); und darin beſteht die Löſung der Aufgabe, gegen ſeine Vorſtellungen zu kämpfen; wird ja jede Thätigkeit und jedes Vermögen durch entſprechende Werke zuſammengehalten und erhöht. Anſtatt an der Löſung jenes Problems, ob alles vorangegangene Wahre oder Wirkliche nothwendig ſei, oder ob dem Möglichen nichts Unmögliches folge, oder ob es ein Mögliches gebe, welches weder jetzt wahr ſei, noch in Zukunft ſein werde, — von Neuem uns zu verſuchen, fragen wir vielmehr, was gut, was böſe, was keins von beiden (*ἀδιάφορα*) ſei, und laſſen uns nicht genügen an Dogmen, ſondern fordern Verwirklichung derſelben im Leben; ſind ja die meiſten, die ſich Stoiker nennen, Epikureer oder Paripatiker [44]). Ueber das Gute und Böſe findet die größte Verſchiedenheit der Meinungen und große Verwirrung ſtatt [45]). Die meiſten Fehler geſtehen die Menſchen leicht als ihnen anhaftend zu, weil ſie wähnen (*φαντάζονται*), daß in ihnen ein Unfreiwilliges ſich finde, wie Feigheit und Mitleid, auch wohl Unenthaltſamkeit aus Liebe oder Eiferſucht (*ζηλοτυπία*); Ungerechtigkeit dagegen halten ſie nimmer für ein Unfreiwilliges. Wie iſt ihnen zu helfen? nicht durch Verweiſung an einen Lehrer, an die Schule, an vorher nicht gekannte Bücher. Wer denn geht zur Schule, um geheilt zu werden, um ſeine Dogmen zu reinigen? man geht nur hin um über Dogmen reden, Schlüſſe löſen zu können. Fruchtlos ſind die Theoreme denen, die ſie nicht in richtiger Weiſe anwenden; heilt euere Wunden, beobachtet euch fortwährend, überlegt ruhigen Geiſtes. Ihr werdet

44) II, 18, 5 sqq. — ib. 8. 19 — *ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.* — III, 23, 30. — II, 18, 17. IV, 3, 6 *μικρὸν ἂν ἀπονυστάξῃς, ἀπῆλθε πάντα τὰ μέχρι νῦν συνειλεγμένα.* vgl. 4. II, 9, 13 *μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἶτα ἄσκησιν.*

45) II, 18, 1 sqq. — ib. 9 sqq. vgl. III, 25. — II, 19 sqq. ib. 13 sqq. — ib. 22. — II, 21, 4.

ſehn, welche Kraft die Vernunft hat; wird ja jede Seele, nach Plato, wider Willen der Wahrheit beraubt [46]).

5. Beruht nun auf dem Wahlvermögen das Weſen der Vernunft, haben alle unſere übrigen Vermögen nur Werth ſoweit ſie der richtigen Anwendung deſſelben förderlich ſind; und iſt von ihm allein Gut und Böſe, von ihm allein Heil und Unheil abhängig: ſo müſſen alle unſere Uebungen auf Ausbildung jenes Vermögens gerichtet ſein, und das Endziel dieſer, daß unſer Begehren und Vermeiden ohne Hinderniß und frei ſich entwickele, d. h. daß weder unſer Begehren ſein Ziel verfehle, noch unſer Vermeiden auf das Vermiedene treffe. Läßt man das Eine oder Andere auf das nicht in unſerer Willkür ſtehende (ἀπροαίρετα) übergleiten, ſo kann weder unſer Begehren ſein Ziel erreichen, noch das Vermeiden ein fehlloſes (ἀπερίπτωτον) ſein; und dazu bedarf es großer und fortgehender Uebung. Wohin der Zug (ὄλισθος) der Vorſtellungen mit der Macht der Gewöhnung treibt, da muß die entgegengeſetzte Gewöhnung durch Uebung befeſtigt werden; ſo, wenn wir zur Luſt neigen, die Anſtrengung ſcheuen. Wir ſollen uns es angelegen ſein laſſen der Begehrung nicht nachzugeben, das Vermeiden nur auf Dasjenige zu richten, was von unſerer Wahl abhängig iſt, und um ſo mehr, je größerer Anſtrengung es dazu bedarf [47]). Dann muß man über den Inpuls (ὁρμή), ſei es ein an- oder zurückſtrebender (ἀφορμή), wachen, daß er ein der Vernunft willig folgender, weder unzeitiger (παρὰ καιρόν), noch der Stelle (dem Orte) nicht angemeſſener, oder ſonſt dem Maßhalten nicht entſprechender ſei (παρὰ ἀσυμμετρίαν). Der dritte Punkt betrifft die Wachſamkeit über unſere Zuſtimmung zu dem Glaublichen und Nöthigenden; denn gleichwie wir, nach Sokrates, ein un-

---

46) II. 21, 7. — ib. 10 sqq. — ib. 22. ἠρεμήσατε τῇ διανοίᾳ. — ib. II, 22, 36.

47) III, 23, 9 τίς ἐπαγγελία ὀρέξεως; μὴ ἀποτυγχάνειν. τίς ἐκκλίσεως; μὴ περιπίπτειν. vgl. II, 18, 8. III, 12, 4 τί δ' ἐστὶ τὸ προκείμενον ἐκπονηθῆναι; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι κτλ. vgl. III, 4, 11. III, 15, 1.

Digitized by Google

geprüftes Leben (*ἀνεξέταστον*) nicht leben ſollen, ſo dürfen wir auch keine ungeprüfte Vorſtellung gelten laſſen. Dieſelbe Dreitheilung finden wir auch anderweitig wieder: vor Allem ſollen wir die uns eingeborenen Begriffe von Gut und Böſe, vom Zuträglichen und Unzuträglichen, durch richtige Anwendung auf das Beſondere feſtſtellen; dann zur Erörterung der Jnpulſe zu unſeren Handlungen, und endlich zu der Erläuterung und Prüfung unſerer Zuſtimmung fortgehn. Oder auch ſo gefaßt: zuerſt ſollen wir uns über unſere Begehrungen und Vermeidungen, zweitens über unſere Triebe und das Angemeſſene, drittens über die der Täuſchung nicht ausgeſetzte und wohl überlegte Zuſtimmung uns verſtändigen; vorzüglich aber die Affekte, die auf verfehlte Begehrungen und auf Zutreffen Deſſen dem wir ausweichen wollen, zurückgeführt werden. Die Philoſophen jener Zeit werden beſchuldigt, den erſten und zweiten Punkt außer Acht zu laſſen und ſo in Beziehung auf den dritten in verwirrende Fragen, hypothetiſche und Trugſchlüſſe hineingezogen zu werden [48]). Den zur Prüfung und Disciplinirung unſerer Vorſtellungen erforderlichen Geſichtspunkt ſcheint Epiktet nicht weiter verfolgt und fernere Gliederung ſchwerlich beabſichtigt zu haben; Sorgſamkeit wird häufig empfohlen [49]).

---

48) III, 12, 13 *μετὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἔκκλισιν, δεύτερος τόπος ὁ περὶ τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν κτλ.* ib. 14 *τριτὸς ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἑλκυστικὰ κτλ.* — II, 17, 3. 7. 10. — Ib. 15. *ἀφῶμεν ἄρτι τὸν δεύτερον τόπον, τὸν περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθῆκον φιλοτεχνίαν. ἄφωμεν καὶ τὸν τρίτον, τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις.* — III, 2, 1 *τρεῖς εἰσὶ τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν. ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν, καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη.* I, 27, 10 *γένεσις πάθους, θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι.* — Ib. 6 sqq.

49) III, 15, 6. 7 sqq. *περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα* und anderweitig.

6. Die Grundvorausſetzung aller ſittlichen Beſtimmungen iſt die der inneren Freiheit. Auf die logiſch-metaphyſiſchen Schwierigkeiten des Begriffs, wie das Argument des ſogenannten Herrſchenden ſie zu löſen verſucht, mit deſſen Geſchichte er beſſer bekannt zu ſein ſcheint, als er es Wort haben will, geht Epiktet nicht ein[50]); die Realität der Freiheit bewährt ſich ihm im innerſten Bewußtſein; er begnügt ſich die Grenzſcheide zwiſchen dem was von unſerer freien Selbſtbeſtimmung abhängt und Dem was nicht, beſtimmt anzugeben. Ihr Gebiet reicht nicht über den Bereich unſrer Vorſtellungen hinaus, nicht über den, auf welchem kein Zwang, keine Gewalt ſtattfindet, die Triebe ungehemmt, die Begehrungen und Vermeidungen ihres Erfolgs ſicher ſind. Frei iſt wer lebt wie er will, d. h. wie er wahrhaft will; denn wer möchte ſündigend leben? wer in Täuſchung, vermeſſen, ungerecht, zügellos, als Zänker, niedrig geſinnt? Mithin lebt kein ſchlechter wie er will, iſt alſo nicht frei, mag er auch von freien Aeltern geboren, Senator, reich, Freund des Kaiſers ſein[51]). Alſo frei iſt nur was der ſich ſeiner völlig bewußte Wille will; und dieſer verbirgt ſich, und Urſache aller Uebel der Menſchen iſt, wenn ſie die gemeinſamen Vorbegriffe mit dem Beſonderen nicht in Uebereinſtimmung zu bringen wiſſen. Denn wer hat nicht den Vorbegriff vom Böſen, daß es in jeder Weiſe ſchädlich, zu fliehen und zu beſeitigen ſei? jeder Menſch will glücklich ſein, Alles thun wie er es will. Iſt der Freund des Kaiſers glückſeliger und freier geworden? Leben nun die Könige, die Freunde der Könige, nicht wie ſie wollen; wer dann[52])? wer ſich bewußt iſt, daß die Freiheit

---

50) II, 23 und anderw.

51) IV, 1, 1 sqq. *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλῦσαι οὔτε βιάσασθαι. οὗ αἱ ὁρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι κτλ.* — II, 26, 1 *ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ.* III, 1, 40 *τὴν προαίρεσιν ἂν σχῇς καλήν, τότ' ἔσῃ καλός.*

52) IV, 1, 32 *τοῦτ' ἐστὶν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνή, σπουδῇ ἐξητακότος τὸ πρᾶγμα καὶ ὥσπερ εἰκὸς εὑρηκότος.* vgl. 41 sq. — ib. 44 sqq.

Digitized by Google

das höchſte Gut iſt und daß niemand der es erreicht, unglücklich ſein kann. Sage daher kühn, daß alle unglücklichen, das Begehrte verfehlenden (δυσροοῦντες) und trauernden, nicht frei ſein können. (Und warum nicht? ſie haben gewollt was außer dem Bereiche unſres Willens liegt). Der Freie kann nicht niedrig (ταπεινός), nicht einem Anderen unterworfen ſein, nicht ihm ſchmeicheln, ſei es im Kleinen oder Großen (μικρόδουλοι, μεγαλόδουλοι[53]). Die Freiheit hältſt auch Du für einen Zuſtand eigenen Rechts und eigener Entſcheidung (αὐτεξούσιόν τι καὶ αὐτόνομον); den der von einem Anderen abgehalten und gezwungen werden kann, für nicht frei; nenne ihn einen Sklaven, mag er auch als Conſul walten; ebenſo wenn er klagt und jammert; auch wenn er Nichts von dem thut, nenne ihn doch Sklaven, ſofern ſeine Grundſätze (δόγματα) nicht jeden Zwang, jede Rückſicht auf Erfolg ausſchließen[54]). Wie all und jedes Wiſſen in ſeinem Gebiete uns befreit, wie das des Schreibens, des Citherſpiels uns frei macht: ſo im Leben die Wiſſenſchaft oder Kunſt zu leben, und dazu bedarf es der Erkenntniß deſſen, was bei uns ſteht und deſſen was nicht. Ueber Unverſehrtheit des Körpers, Leben und Tod, Beſitz und desgleichen vermögen wir nicht zu verfügen; wohl aber kann niemand uns zwingen der Lüge zuzuſtimmen, Reizen gegen unſern Willen nachzugeben (ὁρμῆσαι), oder ſie zu fliehen (ἀφορμῆσαι); nur über den Reiz zu gebieten, iſt unſer; nicht aber ſo weit es der Mitwirkung des Körpers dazu bedarf; allein das Begehren (ὀρέγεσθαι), die Vorſtellungen darauf zu lenken, ſteht uns frei, nicht der Erfolg[55]). Rüſten und üben wir uns alſo das Fremde von dem Eigenen zu unterſcheiden, Das worin wir gehindert werden können, von Dem woran nicht, und jenem unſer Streben zuzuwenden, dieſem die Abkehr: Was oder Wen hätten wir dann noch zu fürch-

53) ib. 51 ζήτει καὶ εὑρήσεις· ἔχεις γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως πρὸς εὕρεσιν τῆς ἀληθείας κτλ.

54) ib. 58 ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτοῦ κατάμαθε. μή τι ἀναγκαστικά, μή τι κωλυτικά, μή τι δυσροητικά.

55) ib. 62—68 sqq.

ten? Zu fürchten haben wir was uns angehört, nicht Das worin die Weſenheit des Guten und Böſen beſteht; niemand kann es uns rauben, niemand es hindern. So werden wir ohne Furcht und Erſchütterung (*ἀτάραχοι*), ohne Schmerz und Begierde über und zu dem von uns nicht Abhängigen bleiben [56]). Was alſo droht unſrer Burg Gefahr? nicht Feuer und Schwert, ſondern nur unſre Ueberzeugung. So werden wir nur das begehren was im Bereiche unſerer Wahl liegt, was gut und bereit iſt, ein maß-volles und beruhigtes Verlangen (*ὄρεξις*) hegen, von dem außer jenem Bereiche gelegenen Nichts ſo verlangen, daß jenes Unver-nünftige, Drängende und über das Maß treibende ſich geltend mache [57]).

7. Wir haben unſeren Trieb der Gottheit unterworfen; was ſie will, ſei es Tod oder Marter, Erlangen des Erſtrebten oder Nichterlangen: Das wollen auch wir.

Um alles Uebrige, alle Fügungen des Schickſals unbe-kümmert, nur das zu retten was durch Gerechtigkeit vermehrt und gerettet und durch Unrecht gemindert und zu Grunde gerichtet wird [58]), — hatten ſchon Sokrates und im Grunde auch Antiſthenes und Diogenes, durch Leben und Lehre eindringlichſt gemahnt; wie aber in den Nöthen des Lebens die Ueberzeugung feſthalten? Die Kyniker und theilweiſe auch die Stoiker wappneten ſich mit der Kraft der Entſagung oder mit der Ueberzeugung von der Unab-änderlichkeit der Weltordnung, oder ſuchten den Begriff nothwen-diger Vorherbeſtimmtheit mit dem einer weiſe waltenden göttlichen Vorſehung zu einigen; auch wähnten ſie wohl, als vernünftige Weſen wenigſtens Freiheit zu haben durch Zuſtimmung an der

---

56) ib. 81 sqq.

57) ib. 86 sqq. vgl. 34.

58) ib. 98 *οὕτως ἐφίστησι καὶ ἐννοεῖ, ὅτι ἐὰν θεῷ προσκατάξῃ ἑαυτόν, διελεύσεται ἀσφαλῶς κτλ.* ib. 89 *προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ κτλ.* ib. 164. II, 1, 21 *ἀταραξία, ἀφοβία, ἐλευθερία* u. a. a. St. *εὐδαιμονία.* Fragm. 8. — *περὶ ἐλευθερίας* IV, 1.

Digitized by Google

Weltordnung, in welchem die Leiden der Theile durch den Entzweck des Ganzen ausgeglichen würden. Doch mußte, um dem Gefühl der Uebel nicht zu unterliegen, allmählich das Bedürfniß erwachen, an die Stelle abſtrakter Begriffe, eines das Herz erwärmenden lebendigen Glaubens ſich zu verſichern. Zwar auch Epiktet hält ſich überzeugt, daß das Weltganze einheitlich verbunden ſei, daß die Seelen Theile Gottes und ſo mit Ihm verknüpft ſeien, daß Er jeder ihrer Bewegungen als der eignen inne werde [59]). Doch den daraus ſich ergebenden Begriff der göttlichen Vorſehung vertieft er, indem er ſchon nicht nur die übrigen Geſchöpfe als Theile Gottes, den vernunftbegabten Menſchen als ein leitendes Werk und Gott gleichartiges Weſen, Gott als Weſenheit des Guten, als Geiſt, Wiſſen, wahren Begriff bezeichnet und ausſpricht: Alles ſei voll der Götter und Dämonen [60]), oder auch in ſokratiſcher Weiſe, die von Zweckurſächlichkeit und göttlichen Verordnungen geleitete Weltordnung veranſchaulicht [61]): ſondern mehr noch,

---

59) I, 14, 2 *ἡνῶσθαι τὰ πάντα . . συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις.* 6 *αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα· οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος, ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς, ὁ θεὸς αἰσθάνεται;*

60) Ueber Vorſehung überhaupt I, 6. I, 12. I, 13. III, 17. — III, 13, 8 *ἐφιστάνειν τῇ θεία διοικήσει κτλ.* 12 *εἰρήνην παρέχει.* II, 8, 10 *θεῶν ἔργα κἀκεῖνα . . ἀλλ' οὐ προηγούμενα, οὐδὲ μέρη θεῶν. σὺ δὲ προηγούμενον εἶ, σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ.* ib. 1 *εἰκὸς οὖν, ὅπου ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ.* 2. *νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός.* — III, 13, 15. — Die verſchiedenen Annahmen über das Verhältniß der Gottheit zur Welt ſ. I, 12, 1 sqq.: ſie ſchließen mit dem ſokratiſchen Spruch: *οὐδέ σε λήθω κινούμενος*, und mit der Ueberzeugung daß auch Mittheilung (*διάδοσις*) der Götter an die Menſchen ſtattfinden müſſe, ib. 6. — II, 16, 33 *ἐν σαυτῷ περιφέρεις.* Enchir. 31, 1 *τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας . . τὸ κυριώτατον . . ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν.*

61) I, 16, 1 sqq. ib. 9 *τὰ πάρεργα αὐτῆς (τῆς φύσεως) θεασώμεθα.* 14 *διὰ τοῦτο ἔδει σώζειν τὰ σύμβολα τοῦ θεοῦ.* III, 5, 8 *μή τι παρέβην σου τὰς ἐντολάς;* IV, 3, 12 *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλ-*

indem er das Vaterverhältniß Gottes zum Menſchen uns ans Herz legt, hervorhebt, wie ihm, als Abſchluß der Natur, das Vermögen der nachfolgenden Einſicht (*παρακολουθητικὴ δύναμις*), der (begreifenden) Anſchauung und Auslegung der göttlichen Werke zu Theil geworden ſei [62]). Der ſelbſteigenen Theilnahme des Menſchen an der göttlichen Weltregierung begibt er ſich, wenn auch hin und wieder Ausdrücke, wie theilhaft ſein der Herrſchaft des Zeus (III, 22, 95), ihm entſchlüpfen; er begnügt ſich mit der uns verliehenen Herrſchaft über unſre Vorſtellungen und Wollungen, ſo weit von ihr unſer ſittlicher Werth abhängig ſei [63]). Doch auch dazu, iſt er überzeugt, bedarf es der göttlichen Mithülfe; mit der Annahme eines je uns zugeordneten Dämons möchte er ſich ſchon haben befreunden können [64]), ohne jedoch über die Wirkungsſphäre und das Verhältniß deſſelben zu dem uns eingeborenen Gewiſſen ſich näher ausgeſprochen zu haben; auf Weißagungen legt er wenig Werth [65]). An wiſſenſchaftlich theologiſchen Beſtimmungen verſucht er ſich nicht. So läßt er auch mythologiſche Vorſtellungen auf ſich beruhen; nur die Ueberzeugung von der Einheit der göttlichen Weſenheit ſollen ſie augenſcheinlich nicht gefährden. Würde Vereinſamung des Zeus, wenn verlaſſen von

---

μένοι νόμοι. ταῦτα τὰ διατάγματα. I, 7, 1 . . *ῥᾴδιόν ἐστιν ἐγκωμιάσαι τὴν πρόνοιαν, ἂν δύο τις ἔχῃ ταῦτα ἐν ἑαυτῷ, δύναμιν τε συνορατικὴν τῶν γεγονότων ἑκάστῳ καὶ τὸ εὐχάριστον.* vgl. zu Anm. 37.

62) II, 16, 44 *Διὸς υἱός*, u. dgl., wie IV, 1, 102 *ὁ πατήρ μοι αὐτὰ δέδωκεν.* I, 13, 3 — I, 6, 19 *τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ. καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν κτλ.* vgl. 1, 14. 16. I, 10, 10.

63) I, 6, 40 das *ἀναναγκαστον* vgl. ob. S. 607 ff.

64) I. 14, 12 *ἀλλ' οὖν οὐδὲν ἧττον καὶ ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησε τὸν ἑκάστου δαίμονα . . καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον κτλ.* 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν κτλ.* vgl. I, 12 (60) I, 25, 5 *ὑποθῆκαι καὶ ἐντολαὶ παρὰ τοῦ Διός.* II, 18, 29 *τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.*

65) II, 7, 9 *τί οὖν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ συνεχῶς μαντεύεσθαι ἄγει; ἡ δειλία.* vgl. Ench. 18. 32.

Digitized by Google

Hera, Athena und Apollo, in der Ekpyroſis ſtatt finden? fragt Epiktet und behandelt augenſcheinlich jene ſtoiſche Lehre halb mythiſch [66]). Vertrauensvoll ſtellt der Gute auch ſeine eigne Meinung dem Lenker des Alls anheim, der Alles ſieht: wir Alle ſind Krieger Gottes [67]). Doch nicht allein auf Einſicht und Erkenntniß ſtützt Epiktet den Glauben an die göttliche Vorſehung, ſondern zunächſt auf fromme Scheu und Dankbarkeit, die in Lobgeſänge auszubrechen ſich gedrungen ſieht [68]). Unter den Stoikern ſteht ihm in ſolchen Ergüſſen der Frömmigkeit Kleanthes am nächſten, deſſen Hymnus er gern im Munde führt. Wohl ſollen wir unſre Angehörigen lieben, aber zuerſt eingedenk ſein, Freunde der Götter zu ſein, und unſre uns angewieſene Stelle wohlgeordnet und der Gottheit gehorſam auszufüllen, unſern Trieb ihr unterzuordnen [69]). Wenn Ep. auch wohl meint dem Daimonion, der Tyche Alles überlaſſen zu ſollen, ſo bezeichnet er ſie doch zugleich als die Verwalter des Zeus [70]). Wie Epiktet ſeinen Willen dem göttlichen

66) III, 13, 4 λέγε ὅτι καὶ ὁ Ζεὺς ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἔρημός ἐστι, καὶ κατεκλαίει αὐτὸς ἑαυτοῦ κτλ.

67) I, 13 die Ueberſchrift: πῶς ἕκαστά ἐστι ποιεῖν ἀρεστῶς θεοῖς. I, 12, 7 ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐπεσκεμμένος τὴν αὑτοῦ γνώμην ὑποτέταχε τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα. vgl. 15. 17 αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὑτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν. IV, 7, 20 κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς θέλει, ἢ ἐγώ . . . ἁπλῶς συνθέλω. — I, 14, 1 ὅτι ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραττομένων ἐφορᾶται ὑπὸ τοῦ θεοῦ κτλ. — III, 24, 34. —

68) I, 16, 7 ἓν τῶν γεγονότων ἀπήρκει πρὸς τὸ αἰσθέσθαι τῆς προνοίας, τῷ γε αἰδήμονι καὶ εὐχαρίστῳ. — ib. 19 τί οὖν; ἐπεὶ οἱ πολλοὶ ἀποτετύφλωσθε, οὐκ ἔδει τινὰ εἶναι . . . τὸν ὑπὲρ πάντων ᾄδοντα τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν; Fragm. 118 ἀνανεούσθω σοι ὁ περὶ θεοῦ λόγος καθ' ἡμέραν, μᾶλλον ἢ τὰ σιτία. vgl. 119. 120. — ib. 151 σοφίαν ὁ ἀσκῶν ἐπιστήμην τὴν περὶ θεοῦ ἀσκεῖ.

69) III, 24, 60 ὡς μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον. — ib. 95 πῶς τὴν αὑτοῦ χώραν ἐκπληρώσῃ εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ. IV, 1, 89 προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ κτλ. — IV, 4, 21 εἰ ταύτῃ φίλον τῷ θεῷ, ταύτῃ γενέσθω. — Ench. 22 ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν τάξιν.

70) IV, 4, 39 τὸ παραδοῦναι πάντα τῷ δαιμονίῳ, τῇ τύχῃ· ἐκείνους ἐπιτρόπους αὐτῶν ποιήσασθαι, οὓς καὶ ὁ Ζεὺς πεποίηκεν.

Digitized by Google

unbedingt unterordnend, an dem göttlichen Willen Theil nehmen will (67), ſo erkennt er zugleich als höchſte Wohlthat Gottes an, von Ihm der Freiheit des Willens theilhaft geworden zu ſein und, ſeine Gebote zu erkennen [71]). Er iſt nicht nur durchdrungen von der Ueberzeugung, daß Gott letzter, unbedingter Grund aller Dinge und Weſen, ihrer Anordnungen und Fügungen, ihrer harmoniſchen Entwickelungen und die in durchgängiger Einheit die Welt zuſammenhaltende Kraft iſt: er fühlt das Bedürfniß der höchſten Liebe zu Gott, das Bedürfniß des innigſten perſönlichen Verhältniſſes zu Gott. Kann nun nur wahrhaft geliebt werden das Gute, durch völlige Reinheit des Willens oder der Geſinnung, ſo beruht ſeine Gottesliebe auf der Ueberzeugung von jener unbedingten Reinheit des göttlichen Willens, daher er denn die Frömmigkeit als untrennbar verbunden mit der Heiligkeit bezeichnet, letzterer, vor allem Uebrigen, den Preis gibt, und ſoweit ſie vom Menſchen erreichbar iſt, ſie als untrennbar verbunden mit der Treue und der Ehrfurcht betrachtet [72]). Ich weiß ſehr wohl daß auch hier die begriffliche Entwickelung weit hinter Dem zurückgeblieben iſt, wovon er innerlich, ſagen wir immerhin, im Gefühle, durchdrungen war, daß er von der Perſönlichkeit, wie überhaupt, ſo vorzüglich von der Perſönlichkeit Gottes, ſich nicht Rechenſchaft gegeben hat, und wiederum die Mahnung zur Ergebung an die unwandelbare Nothwendigkeit des Geſchehenden knüpft [73]): aber ſollen wir darum außer Acht laſſen was dem Begriffe zu Grunde lag, nur noch nicht in dieſen aufgegangen war? Mehr vielleicht als bei irgend einem anderen Stoiker findet ſich bei Epiktet, ein ſolcher Ueberſchuß des Glaubens über den Begriff; ihm lag immer zunächſt und vorzüglich daran, innerlich Erlebtes, als ihn beſeelend, auszuſprechen; die Form, in

71) IV, 7, 17 *ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς κτλ.*

72) II, 22, 2 sqq. — II, 20, 22 *τὸ εὐσεβὲς καὶ τὸ ὅσιον, ποῖόν τί σοι φαίνεται;* — I, 22, 4 *τὸ ὅσιον πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον.*

73) Fragm. 134. 135 sq. 165. 168. vgl. Ench. 8. 11.

die er es kleidete war ihm Nebenſache; daher fordert er zwar durchgängig feſte Ueberzeugungen, aber als ſolche ſollen ſie ſich in den Werken bewähren [74]). Was kümmert mich's, ſoll er ähnlich wie der ſpätere Antoninus geſagt haben, ob das Seiende aus Atomen oder aus Homöomerien u. ſ. w. zuſammengeſetzt iſt (Fragm. 175).

8. Nicht leicht finden die Stärken und Schwächen einer theoretiſchen Lehre einander ſo gegenſeitig ſich bedingend, wie bei Epiktet; ſein Augenmerk iſt ausſchließlich auf das Gebiet der ſittlichen Freiheit gerichtet; ſchärfer als andre derſelben Richtung angehörige, wie namentlich Seneka, gibt er ſich Rechenſchaft von dem Umfange deſſelben, beſchränkt es auf das was im Bereich unſres Willens, unſerer Selbſtbeſtimmung liegt, überzeugt daß davon ausſchließlich unſer Werth oder Unwerth, unſre Glückſeligkeit oder Unſeligkeit abhängen könne. Mithin, folgert er, was außer der Sphäre der von uns beſtimmbaren Vorſtellungen liegt, iſt ein Fremdartiges, muß uns gleichgültig ſein (*ἀδιάφορον*); und hier entſagt er allen Gradverſchiedenheiten, unterſcheidet nicht ein zwar Naturgemäßes (*καθῆκον*) und ein ſchlechthin Werthvolles (*κατόρθωμα*); Naturgemäß zwar ſoll Alles ſein, und durch alles Aeußere vermögen wir gefördert zu werden, ſofern es uns in Stand ſetzt, unſer ſittliches und erkennendes Sein daran zu üben [75]); aber Werth und ſittliche Bedeutung für uns kann nur das Vernunftgemäße, von unſrer Wahl Abhängige haben, ſo gewiß der Menſch ein Vernunftweſen iſt; das Vernunftgemäße aber fällt mit dem Guten zuſammen und der Wille iſt ſeiner Natur nach ur-

---

74) Das Dogma iſt nur ein *κρίμα τῆς ψυχῆς* (IV, 11, 7) und als ſolches Grund der Handlungen, und entweder ein richtiges (*οἷον δεῖ, ὀρθόν*), reines (*καθαρόν*), oder auch ein unreines, thieriſches, ſchlechtes u. ſ. w. es ſoll daher gereinigt werden (IV, 1, 112) und in den Handlungen ſich erproben. Enchir. 46 *καὶ σὺ τοίνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα,* — wie die richtige Nahrung in der Verdauung ſich bewähre. Dissertatt. III, 21, 23 *εἴ σε ψυχαγωγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέφε αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ.* vgl. Fragm. 179 *σκέψαι εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον.*

75) III, 20.

ſprünglich auf das Gute gerichtet, findet nur in ihm ſeine wahre Befriedigung, das Böſe iſt das Unvernünftige und die Natur deſſelben nicht in der Welt [76]): der Unterſchied von Gut und Böſe tritt erſt bei Vernunftfähigen hervor, indem ſie, gegen ihre vernünftige Natur, vermeintlichen Gütern nachtrachten, die entweder außerhalb des Bereichs unſrer freien Wollungen liegen, wie Alles was mit dem körperlichen Daſein unſrer ſelber und dem unſrer Angehörigen zuſammenhängt, oder ſoweit doch das geiſtige Daſein derſelben von uns nicht abhängig iſt, wie ihr gut oder böſe ſein [77]). Den Werth der Liebe hat Epiktet wohl zu ſchätzen gewußt, jedoch ſofern ſie unbedingten ſittlichen Anforderungen ſich unterordnet [78]). Auch hat er nicht außer Acht gelaſſen, wenngleich nicht beſtimmter ausgeführt, daß auch Eigenwilligkeit eine Wurzel des Böſen werde, ſofern die Gemeinſamkeit der Vernunftzwecke verkannt und, müſſen wir hinzufügen [79]), ihnen unfehlbar andre untergeſchoben werden, die unſren wahren Wollungen nicht entſprechen, — wie Zwecke welche unſre ſinnliche Natur ſich ſetzt; denn dazu gehört ja alle perſönliche Erhebung über Andre. Wir müſſen anerkennen, daß durch ſtrenge Sonderung Deſſen was unſre Wollungen zu verwirklichen im Stande ſind und Deſſen was nicht, Epiktet von dem ſchillernden Synkretismus ſeiner Zeit ſich fern gehalten und namentlich

76) Ench. 27 . . *οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

77) Schroff ausgedrückt, Ench. 12, 1 *κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.* vgl. c. 14. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Ep. die Pflege der Kinder und die Sorge für dieſelben als ein Vernunftgemäßes, mithin Sittliches, betrachtete, Dissertatt. I, 11. vgl. III, 24, 58 sqq. I, 2. II, 17, 37.

78) Fragm. 94 *θαυμαστόν ἐστι φιλεῖν πρᾶγμα . . ἀλλὰ θεῷ δεῖ με ὑπηρετεῖν . . . καὶ αὐτὸ τὸ φιλεῖν ἡ φύσις σοι δέδωκεν· ἡ δ' αὐτὴ λέγει, ἄφες αὐτὸ ἤδη, καὶ μηκέτι πρᾶγμα ἔχε.*

79) Dissertatt. I, 19, 11 *τοῦτο οὐκ ἔστι φίλαυτον· γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῷον, ὥστε αὑτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖν.* 13 *καθόλου τε τοιαύτην φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, εἰ μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται κτλ.*

Digitized by Google

begriffen hat daß alle Gemeinſchaft mit dem Senſualismus oder vielmehr Hedonismus, aufzuheben ſei [80]), auch wenn, wie Seneka gern hervorhebt, trotz des diametralen Gegenſatzes zwiſchen dieſem und derjenigen Ethik, die den Werth unſrer Handlungen lediglich an den zu Grunde liegenden Wollungen abmiſſt, ein äußeres Zuſammentreffen in einzelnen Sätzen ſtatt finden mochte. Nicht minder begreift ſich, wie er lieber auf den Standpunkt der Kyniker und des Sokrates zurückkehren, als an der ſchwierigen Durchführung des Unterſchiedes der angemeſſenen und ſittlichen Handlungen, von neuem ſich verſuchen wollte. Er hält ſich zwar an der Lehre von der Naturgemäßheit [81]), aber was ſich nicht als vernunftgemäß oder vernunftwidrig nachweiſen laſſe, liegt außer dem Umfang ſeiner Betrachtung, weil außer dem Gebiete unſrer freien Selbſtbeſtimmung; er ſcheint es unſren organiſchen Funktionen überlaſſen zu haben, die erforderliche Sorge für ihre Erhaltung zu tragen; ihm genügte es, nicht an die Stelle ſittlicher, d. h. vernunftgemäßer Motive, Beweggründe der Luſt treten zu laſſen: letztere haben, eben weil der vernünftigen Natur nicht angehörig, kein Maß in ſich, iſt auch er überzeugt, ohne, ſo wenig wie die Schule überhaupt, in Unterſuchungen über das Verhältniß der Luſtempfindungen zum Vernunftleben weiter einzugehen [82]).

9. Wie aber die Forderungen der Vernunft mit Sicherheit als ſolche erkennen? Alles kommt auf die Reinheit des Willens an. Wir ſollen vor Allem fragen, ob das Gefäß gereinigt ſei [83]). Und wie wird dieſe Reinheit erlangt, wie geſichert? Nur ein unmittelbares, untrügliches aber als ſolches ſorgfältigſt erwogenes

80) I, 20, 17 sq. Ἐπίκουρος . . ὅτι ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν. vgl. I, 23. II, 20. III, 22, 21. 23, 21. III, 7, 8.

81) Dissert. I, 17, 13 νοῆσαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως. vgl. I, 21, 1 sq. I, 26, 1 . . πολὺ δὲ πρότερον νόμος βιωτικός ἐστιν οὗτος, τὸ ἀκόλουθον τῇ φύσει πράττειν.

82) Fragm. 143 πάντα τῇ συνηθείᾳ γίνεται ἡδὺ ἢ ἀηδές.

83) Gell. N. Att. XVII, 19 εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον. Fragment. 179. (74)

Digitized by Google

und geprüftes Bewußtſein[84]) kann ſich ihrer verſichert halten, gleichwie die Wahrheit als ſolche ſich unmittelbar bewähren muß, und falls jenes fehlt, haben wir es uns ſelber als Schuld zuzurechnen. Der Wille verkehrt ſich ſelber, wenn er nicht mit dem Vernunftgemäßen zuſammenfällt, ſich als Vernunftweſen verleugnet. Die Reinheit des Willens ſoll ſich bewähren zunächſt ſofern er Nichts begehrt, was zu erreichen er nicht ſicher iſt, Nichts verabſcheut, dem er anheim fallen kann, d. h. im Begehren und Verabſcheuen auf d a s ſich beſchränkt, worüber ſeine freie Selbſtbeſtimmung zu verfügen hat; dann, indem er ſeine Antriebe auf das ihm als ſolchem Erreichbare beſchränkend, das ihm Angemeſſene rückſichtlich der Abfolge und in verſtändiger Weiſe, wählt und (in jener zwiefachen Beziehung) ſich durch keine leidentliche Zuſtände (*πάθη*) beſtimmen läßt, die außer dem Bereiche unſrer freien Selbſtbeſtimmung liegen; und endlich drittens dadurch daß er zu unfehlbarer Sicherheit in ſeiner jedesmaligen Wahl oder Selbſtbeſtimmung gelangt. Erſt in dieſem dritten Punkte iſt wiſſenſchaftliches oder Beweisverfahren erforderlich, gewiſſermaßen als nachfolgende Probe auf die Sicherheit der Auffaſſung des Innewerdens der Aeuſſerungen des unmittelbaren reinen, guten Willens[85]). So ſoll zwar alles wiſſenſchaftliche oder Beweisverfahren auf dem Zeugniß des unmittelbaren ſittlichen Bewußtſeins ſich gründen, jedoch jenem, zu nochmaliger Gewährleiſtung, dieſes hinzukommen.

Wir gehen nicht zurück auf Erörterung der Art wie Epiktet zur Aufrechthaltung ſeines Wahlſpruchs, dulde und enthalte dich[86])

---

84) Dissertatt. III, 15, 7 *μετὰ σκέψεως . . περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα* und *βασανίσας*, nicht *εἰκῇ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν*.

85) III, 2, 1 sqq. *τρεῖς εἰσὶ τόποι κτλ.* vgl. I, 4, 11. I, 17, 22 sqq. II, 17, 15. 32. — III, 12, 14. — III, 26, 14. IV, 10, 13.

86) Gell. N. Att. XVII, 19 extr. nach Favorinus: solitus dicere est (Epict.), duo esse vitia multo omnium gravissima ac taeterrima intolerantiam et incontinentiam, cum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus neque ferimus, aut a quibus rebus voluptatibusque

(der außer dem Bereich unſrer freien Selbſtbeſtimmung gelegenen Strebungen), die erforderliche Kraft der Ergebung und der Belebung der frommen Ueberzeugung vom Allwalten des heiligen göttlichen Willens und in deſſen perſönlicher Beziehung zu uns, ſuchte und theilweiſe wenigſtens fand. Eben ſo wenig wollen wir verſuchen die Veranſchaulichung ſeiner Grundlehren in der Anwendung auf einzelne Fragen und Fälle weiter zu verfolgen; wir würden nur wiederfinden, was wir bei Seneka und Andren derſelben Richtung angehörigen, nur in mehr oder weniger erheblichen Variationen, ſahen. Schon aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß die Anforderung zu unbedingter Wahrheit, die er als Tochter des Zeus bezeichnet, in ſeiner Sittenlehre nicht fehlen konnte [87]). Ebenſo verhält es ſich mit der Gerechtigkeit. Je ſtrenger er aber an die von ihm gezogenen Grenzen ſich hält und an Folgerichtigkeit die in derſelben Richtung mit ihm Begriffenen übertrifft, um ſo deutlicher zeigen ſich die Schwächen des Standpunktes ſelber: er konnte nur ein vorübergehender, durch Zeitverhältniſſe bedingter ſein; der menſchliche Geiſt hatte ſich in Grenzen eingeſchloſſen die er durchbrechen mußte, ſo bald er wieder zu unverkümmerter, entbindender Thätigkeit gelangte, frei in den weiten Kreiſen des Forſchens und Lebens ſich zu bewegen den Drang fühlte. Werfen wir nur noch einen Blick auf das Verhältniß des Epiktet zu der Kynik; er nennt ſich in gleichem Maße Kyniker und Stoiker; aber nicht nur alle Oſtentation der Kyniker weiſt er zurück, ſondern auch ſein erweiterter Begriff von Reinheit der Geſinnung (Anm. 83 ff), entfernt alle kyniſche Rohheit [88]). Sollte nicht auch ſein tieferes religiöſes

---

nos tenere debemus, non tenemus. itaque . . . haec duo verba cordi habeat . . . *ἀνέχου καὶ ἀπέχου.*

87) Dissertatt. I, 27, 20 *τηρῆσαι τὴν ἀλήθειαν*, wie wahrſcheinlich zu leſen iſt. vgl. IV, 1, 146. I. 6, 40. Fragm. 39. sq. 189 sq.

88) Epict. Dissertatt. III, 22, 23 (*ὁ ταῖς ἀληθείαις Κυνικός*) *εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται πρὸς τοὺς ἀνθρώπους κτλ.* 15 *ἀντὶ πάντων τούτων ὀφείλει τὴν αἰδῶ προβεβλῆσθαι κτλ.* vgl. IV, 8. 30. I, 24, 8. Er muthet daher dieſem Ideal des Weiſen jede Entſa-

Bewußtſein von der Kynik ihn entfernt haben? wenigſtens mit dem nackten Fatalismus hätte er ſich nicht vereinigen können.

Beſitzen wir nun überhaupt in den Mittheilungen des Arrian und den wenigen Ergänzungen Andrer, ein treues und aus der Tiefe geſchöpftes Bild vom Leben und den Lehren des Epiktet? Um wie Das was Xenophon von Sokrates berichtet, durch ergänzende Züge, wie Plato und Ariſtoteles ſie uns gewähren, berichtigen oder vertiefen zu können, dazu fehlt es uns an Mitteln; und wenigſtens Vertiefung des Bildes des Epiktet wäre ſchwerlich zu erwarten geweſen, auch wenn wir die verlorenen Bücher des Arrian und vollſtändiger die Angaben andrer gleichzeitiger Berichterſtatter, ja wenn wir eigne Aufzeichnungen des Mannes ſelber beſäßen; das was ihn von andern Männern der Richtung unterſcheidet, tritt beſtimmt genug hervor und ausfüllende Züge können wir ohne weſentlichen Verluſt ganz wohl entbehren; ſie könnten nur die einfachen Grundzüge der Lehre, in ihrer Anwendung auf die wechſelnden Fälle und Verhältniſſe des Lebens, anſchaulicher uns darſtellen. Mag Arrianus immerhin die langathmigen Betrachtungen des Epiktet nicht immer in beſter Ordnung und wortgetreu wiedergegeben haben; denn tachygraphiſch konnte er ſie nicht aufgezeichnet haben: den Sinn derſelben hat er treu dargeſtellt; die Grundgedanken in ihr volles Licht zu ſtellen, möchte ihm in ſeinem kurzgefaßten Handbuche weniger gelungen ſein [89]), und wir fanden nur ſelten Gelegenheit letzteres näher zu berückſichtigen. Den Grund-

gung (Ench. 15), jede Ertragung des Unbills (Diss. III, 12, 10), Eheloſigkeit (ib. III, 22, 67 sqq.) und ſo fort zu, will ihn an den Staatsangelegenheiten nicht Theil nehmen laſſen, auf daß er ausſchließlich ſeiner göttlichen Beſtimmung lebe, — ohne damit überhaupt die nothwendigen Bedingungen des ſittlichen Lebens ausſprechen zu wollen; ſo wie er auch anderweitig die Anforderungen vom Bewußtſein des perſönlichen Berufs abhängig macht. — Enchir. 33, 1 *τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα σαυτῷ καὶ τύπον ὃν φυλάξῃς ἐπί τε σεαυτοῦ ὢν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων.* ib. 37 *ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν ἀναλάβῃς τι πρόσωπον καὶ ἐν τούτῳ ἠσχημόνησας, καὶ ὃ ἠδύνασο ἐκπληρῶσαι, παρέλιπες.* vgl. 48 sq.

89) vgl. cap. c. 4, 30. Fragm. 53. 101.

zügen der Lehre werden bei Epiktet theils eingewebt theils angehängt einzelne Lebensregeln und Anwendungen derſelben auf beſondere Verhältniſſe. In erſterer Beziehung wird auch hier eingeſchärft, des Zweckes ſeiner Handlungen, des Vorangegangenen (καθηγούμενα) und des Folgenden ſtets deutlich ſich bewußt und mit ganzer Seele dabei zu ſein; in der anderen Rückſicht, die Umſtände und Naturverhältniſſe ins Auge zu faſſen und ſeinem Charakter treu zu bleiben. — Die hinzukommenden von Joh. Stobaeus und Anderen aufbewahrten und muthmaßlich großentheils den verlorenen Büchern der Diſſertationen des Arrian entlehnten Bruchſtücke ſind nach Art ſolcher Sammlungen gnomenartig gefaßt und ſcheinen hie und da durch Fremdartiges ergänzt zu ſein. Auch das durch die Eigenthümlichkeit der Faſſung als unbezweifelt ächt ſich Bewährende erweitert nicht den uns durch die vorhandenen Bücher des Arrian bekannten Gedankenkreis.

Hatte nun Seneka, was er von der neueren Stoa geleſen oder dabei gedacht, in Briefform oder nur zu ausführlichen Abhandlungen aus einander gelegt, Epiktet dagegen das Eine was Noth thue, Vertiefung und Reinigung des Willens, ohne auf darüber hinausgehende Unterſuchungen ſich einzulaſſen, in mannichfachſten Spiegelungen und Brechungen, ſeinen Hörern ans Herz gelegt: ſo begnügt ſich Kaiſer M. Aurelius Antoninus mit Aufzeichnungen von Selbſtbetrachtungen, mochten ſie ſich aus den Lebenserfahrungen, aus der Reflexion, oder aus dem ſich ergeben haben was er geleſen. Weder will er die Gegenſtände des ſittlichen Lebens auch nur einigermaßen erſchöpfend behandeln, wie Seneka es verſucht hatte, noch auch die Grundgedanken, wie Epiktet, in ihrer inneren Evidenz und Folgerichtigkeit, das Herz ergreifend, ins Licht ſtellen: er will nur aufzeichnen was in Bezug auf das innere Leben ſeine Gedanken bewegte; Ableitung und wiſſenſchaftliche Verknüpfung derſelben findet ſich bei ihm nicht; es ſind mehr Gedankenſpäne als wohl verarbeitete Gedanken: ſie zu einem irgendwie geordnetem Ganzen zuſammen zu knüpfen, wird nicht leicht gelingen. Der Grundton derſelben iſt allerdings ein ſtoiſcher jener Jahrhunderte; auch Platoniſches weiß der Verf. ohne Miß-

ton damit zu verknüpfen. Man kann die Selbſtbetrachtungen des Antoninus auch nicht als Selbſtbekenntniſſe oder Konfeſſionen bezeichnen; nur ſelten knüpfen ſie ſich an das Eigenthümliche ſeiner inneren Zuſtände; das Allgemeine überwiegt. Von der älteren ſtoiſchen Lehre ſcheint ihn beſonders, und ihn mehr als die im Uebrigen in derſelben Richtung ſtoiſcher Anſchauungsweiſe begriffenen, das heraklitiſch Gefärbte berührt zu haben; in ſtets neuen Wendungen veranſchaulicht er den ewigen Fluß der Dinge ohne mehr als gelegentlich metaphyſiſche Folgerungen daran zu knüpfen [1]).

1. Stets muß man des heraklitiſchen Spruches eingedenk ſein, heißt es, daß Tod der Erde Feuer zu werden iſt, Tod des Waſſers Luft und der Luft Feuer, und umgekehrt. Eingedenk ſei auch in dem der Vergeſſenheit Ausgeſetzten, wohin der Weg führe, und daß womit man am meiſten fortwährend verkehrt, die das Ganze durchwaltende Vernunft (*λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι*), dadurch geſondert werde (?); daß Das worauf wir am Tage (tagtäglich?) treffen, uns fremd erſcheint, und daß man nicht wie Schlafende handeln und reden ſolle; denn auch als ſolche wähnen wir zu handeln und reden; und daß man nicht wie Kinder den Eltern (folgen dürfe), d. h. nicht blos, wie man es empfangen [2]).

Schaue fortwährend, heißt es ferner, wie Alles im Wechſel wird, und daß die Natur des Alls Nichts ſo ſehr liebt als daß das Seiende wechſele, um neues Aehnliches zu ſchaffen; denn gewiſſer Maßen iſt jegliches Sein ein Same des an ihm werden ſollenden (IV, 36). Ein Fluß aus dem Werdenden und ein gewaltſamer Strom iſt das Weltall; denn zugleich ward Jegliches geſehen und iſt dahin, iſt weggetragen, und wird ein Anderes her-

---

1) III, 3 *Ἡράκλειτος, περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας, κτλ.*

2) IV, 46 Die heraklitiſche Färbung der St. iſt unverkennbar; ſchwierig, wie weit ſie wortgetreu und ohne Fehlgriffe überliefert worden iſt. Die Erklärungen der Ausleger gewähren keine Hülſe. — Noch weniger läßt ſich in den folgenden Denkſprüchen das urſprünglich Heraklitiſche von ſpäteren Neu- und Umbildungen mit einiger Sicherheit unterſcheiden.

Digitized by Google

angetragen (IV, 43), und Nichts davon, weder Urſächliches noch Stoffliches, wird in das Nichtſeiende untergehen, wie es auch nicht aus dem Nichtſeienden geworden iſt (V, 13). Beherzige oft die Eile des Erſcheinens und Verſchwindens (παραφορά καὶ ὑπεξαγωγή) des Seienden und Werdenden; denn die Weſenheit iſt wie ein Fluß in fortwährendem Strome, die Thätigkeiten (ἐνέργειαι) ſind in ſtetigem Wechſel [3]), die Urſachen der tauſendfachen Wendungen (τροπαί), — und faſt Nichts ſtehend und neben einander (καὶ τὸ πάρεγγυς); das Unendliche des Vergangenen und Kommenden aber iſt unermeßlich (ἀχανές), worin Alles erſcheint (ἐναναφανίζεται) (V, 23). Alles iſt im Wechſel und alles Seiende gewiſſermaßen Samen des aus ihm Werdenden (IV, 34). Alles iſt Wandel und nicht haſt du zu fürchten, daß ein Neues erſcheine *); Alles iſt alt gewohnt, und ſo ſind auch die Fügungen (ἀπονεμήσεις) [4]). Gedenke daher welch kleine und unfaßbare (ἀκαριαῖον) Spanne der Ewigkeit Dir zugemeſſen iſt (V, 24). Die Zeit des menſchlichen Lebens iſt ein Punkt, die Weſenheit fließend, die Wahrnehmung dunkel, und um es kurz zu ſagen, Alles was dem Körper angehört, ein Fluß, was der Seele, Traum und Dunſt, das Leben Kampf, Einkehr eines Fremdartigen (ἐπιδημία) (II, 17). Und ſollteſt Du dreitauſend Jahre leben und eben ſo viele Myriaden, ſei eingedenk, daß niemand ein andres Leben abwirft als welches er lebt, noch ein andres lebt als welches er abwirft, das längſte dem kürzeſten gleichgilt; denn das Gegenwärtige iſt Allen gleich, wenn auch das Untergehende nicht gleich iſt; und das Abgeworfene erſcheint ſo als ein unendlich kleines (ἀκαριαῖον); denn weder das Vergangene noch das Zukünftige könnte man abwerfen; wie könnte auch Jemand deſſen beraubt werden was er nicht hat? u. ſ. w. [4]). Wie ſchnell verſchwindet Alles (ἀναφανίζεται), mit der Welt die Körper ſelber, mit dem Weltalter die Erinnerungen daran; desgleichen alles Wahrnehmbare, und am meiſten das durch Luſtem-

3) vgl. IX, 19, 23. XII, 21.

*) XI, 1 οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς.

4) II, 14. vgl. VIII, 6. — VII, 18.

pfindungen ſchmeichelnde, oder durch Unluſt (*πόνος*) Schreckende, oder das im Wahn (*τύφος*) Geprieſene; wie wohlfeil, leicht entbehrlich, ſchmutzig, leicht vergänglich und todt iſt Alles, wie unfähig die Kraft des Geiſtes zu beſtehn (?) (*νοερᾶς δυνάμεως ἐφιστάναι*). Was iſt das Sterben? und wenn jemand es nur weiß und mit der Theilung des Gedankens auflöſt, wird er es für nichts Andres halten als für das Werk der Natur; und wenn er ein Werk der Natur fürchtet, iſt er ein Kind; jedoch iſt es nicht nur Werk der Natur, ſondern ihr auch zuträglich (II, 12)[5]).

2. Was aber vermag hinüberzuleiten (*παραπέμψαι*) (über dieſe Welt der Schemen)? nur die Philoſophie, indem ſie den innern Dämon frei von Schmach und unverletzt bewahrt; der Dienſt (*θεραπεία*) des Dämons aber iſt, ihn rein und frei von Affekten und Unbeſonnenheit (*εἰκαιότης*) zu bewahren u. ſ. w.[6]), und nicht durch Hinblick auf Andre ſoll man von der Erwägung ſeines eignen Dämons ſich ableiten laſſen (*ἀπορρέμβεσθαι*). Nach Oben, nach Unten, im Kreiſe bewegen ſich die Elemente; die Bewegung der Tugenden aber findet nicht in ſolcher Weiſe ſtatt; ſie iſt ein Göttliches und ſchreitet in gerader Bahn auf ſchwer erforſchlichem Wege fort (*εὐοδεῖ*) (VI, 17). Das im Inneren Herrſchende, wenn es naturgemäß ſich verhält, ſteht ſo zu den Ereigniſſen, daß es ſtets leicht nach Maßgabe des Gegebenen und Möglichen ſich umſtellt (*μετατίθεσθαι*); denn keinen abſonderlichen Stoff (*ὕλη ἀποτεταγμένη*) liebt es, ſondern ſtets nach dem Leitenden ſtrebt es mit Auswahl (*μεθ' ὑπεξαιρέσεως*) und leitet ſich ſelber den entgegengeführten Stoff zu, wie das Feuer u. ſ. w. (IV, 1).

---

5) vgl. III, 10 *συμμνημόνευε, ὅτι μόνον ζῇ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δὲ ἄλλα ἢ βεβίωται ἢ ἐν ἀδήλῳ κτλ.* und Tod iſt das allgemeine Schickſal. — Gehſt Du in ein anderes Leben über, auch dort iſt Nichts leer von den Göttern; wenn zur Bewußtloſigkeit (*ἀναισθησία*), ſo wirſt Du ruhen von Schmerz und Freude u. ſ. w. III, 3. — Tod wie Geburt iſt ein Geheimniß der Natur IV, 5. und Aehnliches

6) III, 4. — V, 10. *ἔξεστι μοὶ μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα.* III, 6. 7. II, 13. III, 12. 16.

Digitized by Google

Zweierlei ſollen wir uns daher gegenwärtig halten: daß die Dinge die Seele nicht berühren, ſondern ruhend (ἀτρεμοῦντα) *) außerhalb ſtehn und daß die Störungen (ὀχλήσεις) alleinig aus der inneren Vorſtellung (ὑπόληψις) ſtammen **); dann daß Alles was du ſiehſt, ſo weit es gar nicht wechſelt, auch nicht mehr ſein wird . . . iſt ja die Welt Wechſel, das Leben Vorſtellung . . . Das iſt das Eigenſte in Dir, in welch immer Stunde in Dich ſelber einzugehen, . . in jenen Deinen Acker, — Dich ſelber zu erneueren. . . . Da findeſt du Dich in aller Ruhe (εὐμάρεια), was nichts Anderes ſagen will als in Befriedigung mit der Welt (εὐκοσμία) [7]). Nimm hinweg die Vorſtellung, und hinweggenommen iſt das Bewußtſein erfahrener Verletzung und die Verletzung ſelber (βέβλαμμαι . . βλάβη) (IV, 7). Faſſe die Dinge nicht wie der Uebermüthige ſie faßt, oder Dich faſſen laſſen will, ſondern wie ſie in Wahrheit ſind (IV, 11). Heute bin ich jedem Wechſelfalle (περίστασις) entgangen, oder vielmehr habe ſie abgeworfen; denn ſie waren nicht außer mir, ſondern immer in meinen Annahmen (ὑπολήψεις) (IX, 13). Werfe ſie von Dir; denn wer kann Dich daran hindern? [8]) Schnell vergänglich wird Alles und zum Mythus . . . das Eine, was wir mit allem Eifer anſtreben ſollen,

---

*) IX, 31 *ἀταραξία μὲν περὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἐκτὸς αἰτίας συμβαίνοντα.*

**) *πᾶν ὑπόληψις*, Monimus (II, 15) vgl. V, 16 *βάπτεται, ὑπὸ τῶν φαντασιῶν ἡ ψύχη.*

7) IV, 3 Schl. und passim. — IV, 26 *σεαυτὸν μὴ τάρασσε· ἅπλωσον σεαυτόν . . . νῆφε ἀνειμένως.* VI, 31 *ἀνάνηφε καὶ ἀνακαλοῦ σεαυτόν.* VII, 2 *ἀναβιῶναί σοι ἔξεστιν.* VII, 28 *εἰς ἑαυτὸν συνειλοῦ κτλ.* VII, 16 *τὸ ἡγεμονικόν . . . ἐὰν μὴ ἑαυτῷ ἔνδειαν ποιῇς.* VII, 59 *ἔνδον βλέπε· ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ κτλ.* vgl. VI, 3. — VIII, 34 *ἔξεστί σοι πάλιν ἑνῶσαι σεαυτόν.* IV, 7. — VIII, 29 *ἐξάλειφε τὰς φαντασίας.* vgl. VII, 34. VIII, 29. IX, 7 — VIII, 9 *τοῦ δοξαρίου ὑπεράνω εἶναι ἔξεστιν.* — IV, 22 *ἐπὶ πάσης φαντασίας σώζειν τὸ καταληπτικόν.*

8) XII, 25. vgl. 8. 22. 25 u. ſ. w.

Digitized by Google

ſind gerechter Sinn (*διάνοια*) und auf das Gemeinwohl gerichtete Handlungen (*πράξεις κοινωνικαί*) (IV, 33). Wo ein Werk vollendet werden kann gemäß der den Göttern und Menſchen gemeinſamen Vernunft, da iſt Nichts furchtbar (VII, 53). Auf höchſt Weniges kommt es an um glücklich zu leben (VII, 67); denn was hindert in allem Solchen das Gemüth (*διάνοια*) in Ruhe (*γαλήνῃ*) zu bewahren, wie die Seele es vermag [9]). Fortwährend ſollen wir jede unſrer Vorſtellungen phyſiologiſch, pathologiſch und dialektiſch (VIII, 13) betrachten, und dazu gehört Ueberſehen (Unbeachtetlaſſen) (*ὑπερόρασις*) der ſinnlichen Vorſtellungen (VIII, 26), und Nichts gedankenlos (*εἰκῇ*) und zwecklos (*ἄνευ ἀναφορᾶς*) zu thun [10]). Der Seele der Gottheit und der des Menſchen iſt ja gemeinſam *), von Nichts außer ihr gehindert zu werden (V, 34). Das Leitende (*τὸ ἡγεμονικόν*) iſt es, was ſich ſelber erweckt und wendet und ſich zu Dem macht was es iſt und will, und ebenſo Alles was ſich ergibt, ihm ſo erſcheinen läßt, wie es will [11]). Die vernünftige Seele ſieht ſich ſelber, berichtigt ſich ſelber (*διορθοῖ*), macht ſich zu Dem was ſie will, ärntet die Frucht die ſie trägt u. ſ. w. [12])

3. Aus einem Urſächlichen und Stoffartigen beſtehen wir (V, 13. 21), oder beſtimmter ausgedrückt, aus Körper, Hauchartigem (*πνευμάτιον*) und Geiſt; das Andre iſt unſer, ſoweit wir Sorge dafür tragen ſollen; das Dritte allein wahrhaft unſer; jenes iſt unfreiwillig unſer und was immer der von Außen uns umſtrömende Wirbel umherwälzt (*ἑλίσσει*), ſo daß abgeſondert von dem uns Mitzugetheilten (*συνειμαρμένα*), die geiſtige Macht (*νοερὰ δύναμις*) rein und unabhängig (*ἀπόλυτος*) in ſich ſelber lebt u. ſ. w. (XII, 3). Unter die vernunftloſen Weſen iſt eine

---

9) VII, 68. — VIII, 28 *ἔξεστιν (τῇ ψυχῇ) τὴν ἰδίαν αἰθρίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν, καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν ὅτι κακόν* [illegible]

10) VIII, 17. XII, 20 *μηδὲν εἰκῇ.* und [illegible]

*) VII, 53 *κατὰ τὸν κοινὸν* [illegible]

11) VI, 8. 19. 24.

12) XI, 1 — XI, 12. *σφαῖ*[illegible]

Seele zerſpalten (διήρηται), unter die vernünftigen eine Seele vertheilt (μεμέρισται) (IX, 8). Die Vernunft und die Kunſt der Vernunft ſind ja ſich und ihren Werken ſelbſt genugſame Vermögen (δύναμεις); ſie gehen aus von dem ihnen eigenthümlichen Princip und gehen auf das ihnen vorgeſetzte Ziel; daher ſolche Handlungen Richtſchnuren (κατορθώσεις) genannt werden, die Richtigkeit des Weges zu bezeichnen (V, 14). Nichts aber Deſſen iſt vom Menſchen auszuſagen, was dem Menſchen als Menſchen nicht eignet, und alſo iſt auch der Endzweck davon nicht im Menſchen gelegen, noch was den Endzweck erfüllt (τὸ συμπληρωτικόν), das Gute u. ſ. w. (V, 15). Das Geiſtige aber iſt uns gemeinſam, und Dasjenige welches uns befiehlt, was zu thun und was nicht, — das gemeinſame Geſetz (IV, 4). Es wird auch als die königliche und geſetzgebende Vernunft bezeichnet, der jedoch die einlenkende (μεταθέσθαι), berichtigende und von (vorgefaßter) Meinung ablenkende hinzukommen ſoll (IV, 12), auf daß wir auf der Linie gerade, nicht verworren (μὴ διερριμμένον) uns bewegen (IV, 18). Daß das Schöne oder Gute durch ſich ſelber ſchön und in ſich ſelber beſchloſſen ſei, nicht als Theil das Lob, oder die Luſtempfindung oder anderweitigen Lohn in ſich enthalte, kann ihm, dem Stoiker, nicht zweifelhaft ſein [13]).

Antoninus, wie hoch er auch die Selbſtändigkeit der Vernunft als des Leitenden, ſtellt, erkennt doch ein noch Höheres, als darüber Waltendes, an. Allein die (vernünftige) Seele zwar wendet und bewegt ſich ſelber (V, 19); in der Welt aber iſt das Stärkſte das Alles verwendende und Alles verwaltende: jedoch ehre auch das in Dir Stärkſte; es iſt das jenem Verwandte (ὁμογενές) . . und Dein Leben wird auch von ihm durchwaltet (διοικεῖται) (V, 21). Alles wird in einander verflochten; das iſt das heilige Band (σύνδεσις); und faſt Nichts iſt dem Anderen fremd . . . denn aus Allem Eine Welt, und Ein Gott durch Alles, und Eine Weſenheit, Ein Geſetz, die gemeinſame Vernunft aller vernunftfähigen Weſen, und Eine

13) IV, 20. vgl. 19. VII, 74. — VIII, 16 οὔτε χρήσιμον οὔτε ἀγαθὸν ἡδονή. Doch weiſt Ant. hie und da Punkte der Annährung an Epikur aufzufinden, wie IX, 41.

Digitized by Google

Wahrheit, — wenn Eine Vollendung (*τελειότης*) der demſelben Geſchlecht angehörigen und derſelben Vernumft theilhaften Weſen (VII, 9); ich aber bin ein Glied des aus den Vernunftweſen beſtehenden Syſtems (VII, 13). Das Folgende ergibt ſich in angemeſſener Weiſe ſtets aus dem Vorangegangenen; denn nicht wie an einander geheftet findet Aufzählung ſtatt, die nur durch Gewalt zuſammengehalten würde, ſondern vernunftmäßige Verknüpfung (*συνάφεια εὔλογος*) u. ſ. w. (IV, 45); überhaupt eine einige Harmonie (V, 8). Die Welt iſt ein einiges lebendes Weſen . . . Alles bei allem Werdenden mitwirkend . . . wie ein Geſpinſt und Knäuel (*σύννησις καὶ συμμήρυσις*) (IV, 40). Mag nun der Gedanke (*διάνοια*) des Alls auf den Einzelnen gerichtet ſein, ſo nimm an, was er anſtrebt; oder hat er nur einmal gewirkt und iſt das Uebrige (aus jenem einen Akte) erfolgt (*καὶ τὶ ἐν τίνι?*), als gewiſſermaßen aus einem Atom oder Untheilbaren: überhaupt, (waltet) Gottheit, ſo verhält ſich Alles wohl; oder waltet das Ungefähr (*τὸ εἰκῇ*), ſo (wirke) doch Du nicht nach Ungefähr (IX, 28). Entweder fließt Alles aus einem geiſtigen Quell, wie es bei einem Körper ſich ergibt, ſo darf der Theil nicht über das was über das Ganze verhängt wird, ſchmähen; oder Atome finden ſtatt und nichts Weiteres, oder ein Miſchtrank und Durcheinanderwerfen (*κυκεὼν καὶ σκεδασμός*): warum erſchüttert Dich das? Da ſagſt Du dem Leitenden in Dir: Du biſt geſtorben u. ſ. w. (IX, 39). Und wiederum, entweder eine geordnete Welt, oder Miſchtrank, zuſammengewürfelt und doch Welt? — Kann aber in Dir eine (geordnete) Welt beſtehen, im All aber Weltloſigkeit (*ἀκοσμία*)[14])? — Während nun Antoninus der Erforſchung der letzten Gründe ſich entſchlägt, hält er den Glauben an die vorſehende und mit Weisheit

14) IV, 27. — IV, 10 *ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμός, ἢ ἕνωσις καὶ τάξις καὶ πρόνοια . . . τί δὲ καὶ ταράσσομαι; ἥξει γὰρ ἐπ' ἐμὲ ὁ σκεδασμός. ὅ τι ἂν ποιῶ. εἰ δὲ θάτερά ἐστι, καὶ σέβω καὶ εὐσταθῶ, καὶ θαρρῶ τῷ διοικοῦντι.* XII, 14 *ἤτοι ἀνάγκη εἱμαρμένη καὶ ἀπαράβατος τάξις, ἢ πρόνοια ἱλάσιμος, ἢ φυρμὸς εἰκαιότητος . . . κἂν παραφέρῃ σε ὁ κλύδων, παραφερέτω τὸ σαρκίδιον, τὸ πνευμάτιον, τἄλλα· τὸν γὰρ νοῦν οὐ παροίσει.* vgl. VII, 75. IX. 40. VI, 24.

waltende Gottheit feſt. Aus der Menſchenwelt abzuſcheiden iſt, wenn es Götter gibt, nicht furchtbar; werden ſie ja Dich nicht dem Uebel Preis geben; ſind ſie aber nicht, oder kümmern ſie ſich nicht um das Menſchliche: was verſchlägt mir es da in Gott- und Vorſehung leerer Welt zu leben? Aber ſie ſind und tragen Sorge für das Menſchliche u. ſ. w. (II, 11). Anton. will mit den Göttern leben und zwar indem er ſeine Seele zufrieden mit dem ihm Zugetheilten und das thuend zeigt, was der Dämon will, welchen Zeus einem Jeden als Vorſteher und Führer gegeben, — eine Partikel (ἀπόσπασμα) deſſen ſelber, der der Geiſt und Begriff eines jeden iſt (V, 27); und unerſchütterlich will er bei aller rauhen und ſanften Bewegung des Fleiſches ſein (V, 26). Der Geiſt des Ganzen iſt mittheilbar (κοινωνικός). Er hat das Niedere des Höheren wegen geſchaffen [15]) und das Höhere einander innig verbunden (συνήρμοσεν), zur Einſtimmigkeit mit einander zuſammengefügt (V, 30). Nicht nur ſtrebe im Einklang zu ſein mit der umgebenden Luft, ſondern auch weiſe zu ſein (συμφρονεῖν) mit dem Alles umfaſſenden Geiſtigen (νοερόν); denn nicht weniger iſt das geiſtige Vermögen überall ausgegoſſen und durchwallt den der es anziehen will, — als das Luftartige den, der es einzuathmen vermag (VIII, 54). So wie die Sonne ſich überall zu verbreiten ſcheint, jedoch nicht ausgegoſſen wird, vielmehr die Strahlen von der Ausbreitung, der Spannung benannt (ἀκτῖνες, ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι) und durch das ihnen entgegenkommende Feſte getrennt (gebrochen) werden ...: ſo muß auch die Verbreitung des Denkens ſein (χύσις καὶ διαχύσις), keineswegs Ausgießung, ſondern Spannung (τάσις), ſo daß die begegnenden Hinderniſſe (κωλύματα) nicht gewaltſam eindringen (ἐπέρεισιν ποιεῖσθαι); noch auch niederſtürzen, ſondern zum ſtehen kommen (ἵστασθαι) und das es Aufnehmende erleuchten; denn was daſſelbe nicht durchläßt, wird ſich ſelber des Lichtes (αὐγή) berauben (VIII, 57). Eile zu Deinem Leitenden, dem des Ganzen und dem beſondern (perſönlichen) (IX, 22). — Das Gebiet der Vorſehungen von dem der Naturnothwendigkeit zu ſon-

---

15) XI, 18 τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν.

Digitized by Google

dern, verſucht Antoninus nicht; nur iſt er überzeugt, daß von dieſem Alles ausgehe. Das Gebiet der Götter, heißt es, iſt erfüllt mit Vorſehung und das des Zufalls nicht ohne Natur, oder in engſter Verbindung (σύγκλωσις καὶ ἐπιπλοκή) mit dem von der Vorſehung Verwalteten: Alles fließt von dieſem; auch das Nothwendige kommt hinzu und iſt der ganzen Welt zuträglich, deren Theil Du biſt. . . . Das genüge Dir, ſei ſtets Deine Ueberzeugung (δόγμα) (II, 3). Antoninus' Blick iſt vorzugsweiſe auf das Geiſtige gerichtet; er verkennt jedoch nicht den Reiz (εὔχαρι) und das Anziehende, welches ſich in den bloßen Naturſchöpfungen darbietet. Hätte jemand, ſagt er, Gefühl (πάθος) und tieferen Sinn (ἔννοια) von dem in dem Ganzen ſich Ergebenden, ſo würde er faſt Nichts von Dem was abgeleiteter Weiſe (κατ' ἐπακολούθησιν) erfolgt, ohne Luſt zuſammenfaſſen (διασυνίσθασθαι) (III, 2); und auch in dieſer Beziehung redet er von einem andren Schauen (ὄψις), das nicht durch die Augen vermittelt werde (III, 15). Obgleich er hie und da die Welt der Dinge für nichts Weiteres als Anſchauung oder Vorſtellung zu halten ſcheinen könnte, ſo iſt es ihm damit doch eben ſo wenig Ernſt, wie er die Vorausſetzung einer aus Atomen zuſammengeſetzten oder irgendwie ſonſt zufällig entſtandenen Welt, unabhängig von Gott und Vorſehung, — einer ernſten Erwägung werth achtet. So ſehr er aber aller nicht unmittelbar im ſittlich intellektuellen Selbſtbewußtſein gewährleiſteten Theorie ſich entſchlagen will, ſo möchte er ſich doch, wie wir ſahen, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes einigermaßen vorſtellbar machen. Dieſelbe Handlung des vernünftigen Weſens, ſagt er, iſt naturgemäß und vernunftgemäß (XII, 11), unterſcheidet jedoch eine dreifache Rückſicht (τρεῖς σχέσεις): auf die umliegende (περικείμενον), auf die göttliche Urſache und auf die Mitlebenden (VIII, 27). Daß er den dritten, von den beiden anderen verſchiedenen Geſichtspunkt nicht als eine beſondere Kauſalität betrachten konnte, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Nichts erweckt ſo ſehr den Hochſinn (μεγαλοφροσύνη), heißt es, als Jegliches der Ereigniſſe des Lebens folgerecht und der Wahrheit nach würdigen (ἐλέγχειν) zu können . . . und zu erwägen, welchen Werth (ἀξία) es für das Ganze, welchen

für den Menſchen, den Bürger des oberſten Staats hat u. ſ. w. (III, 11). Unterſchieden wird die Natur des Ganzen und die unſrige, und eingedenk ſollen wir ſein, wie die eine zur anderen ſich verhalte (II, 9) und daß alles Vernunftfähige geſchlechtsverwandt ſei (III, 4). Aber die Weſenheit des Ganzen iſt folgſam und wohlgeartet (εὐτρεπής); die ſie durchwaltende Vernunft ohne allen Grund Uebles zu thun (VI, 1). Wenn daher gemahnt wird, willig der Klotho ſich hinzugeben (IV, 34), und erinnert, daß der Verflechtung der Urſachen von Ewigkeit, auch unſer Beſtehn und Ergehn (σύμβασις) von jeher eingeflochten ſei (X, 5): ſo nicht minder aufgefordert zu fortdauerndem Rückgange auf die Harmonie (im Weltall) (VI, 13), und zu der Erwägung, daß es nur ein Licht, eine Seele, eine geiſtige Seele (νοερὰ ψυχή) gebe (XII, 30), und daß uns nichts begegnen werde, was nicht der Natur des Alls gemäß ſei *); Nichts was uns nöthige im Widerſpruch mit unſerem Gott und Dämon zu handeln (V, 10); und wiederum daß Jedem zuträglich ſei, was zugleich ſeiner Beſchaffenheit (κατασκευή) und Natur förderlich (VI, 44) **). Auch ergibt ſich ja Alles was ſich ergibt, der Gerechtigkeit nach . . . und wie von einem nach Würde Zutheilenden (IV, 10). Alles fügt ſich mir, wie es Dir, o Welt, in rechter Weiſe fügſam iſt, weder zu früh noch zu ſpät (IV, 23). Das Folgende erfolgt auf das Vorangegangene in angemeſſener Weiſe (οἰκείως), denn es iſt nicht eine genaue, nur nach Zwang erfolgende Zuzählung, ſondern eine vernunftgemäße Verknüpfung (συνάφεια) . . ., und zeigt eine bewunderungswerthe Zuſammengehörigkeit (IV, 45); durchweg eine Harmonie (V, 8). Schreite daher fort auf geradem Wege, der Natur folgend, der eignen und der gemeiſamen (V, 3), bis Du fallend zur Ruhe gehen wirſt (V, 4); will ja die Philoſophie

*) VI, 45 ὅσαα ἑκάστῳ συμβαίνει, ταῦτα τῷ ὅλῳ συμφέρει. vgl. VII, 5. X, 6.

**) VII, 55 πρακτέον ἑκάστῳ τὸ ἑξῆς .ῇ παρασκευῇ· X, 20 συμφέρει ἑκάστῳ, ὃ φέρει ἑκάστῳ ἡ τῶν ὅλων φύσις. vgl. 21. IX, 42 οὐκ ἀρκεῖ . . ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μίσθον ζητεῖς, ὡς εἰ ὁ ὀφθαλμὸς ἀμοιβὴν ἀπήτει, ὅτι βλέπει κτλ.

Daſſelbe was Deine Natur (V, 9). Beherzige oft die Verknüpfung aller Dinge in der Welt und ihr Verhältniß zu einander; denn gewiſſer Maßen iſt Alles mit einander verflochten und inſofern einander befreundet (VI, 38 vgl. 37). Wir arbeiten Alle an einem Werke (ἀποτέλεσμα) zuſammen, die einen wiſſentlich und folgerecht, die anderen ohne zu wiſſen; wie auch die Schlafenden Heraklit, glaube ich, Arbeiter und Helfer Deſſen nennt, was in der Welt geſchieht (VI, 42). Wir Menſchen ſollen von dem Vorhandenen das Geeignetſte auswählen und uns erinnern, wie es geſucht werden würde, wenn es nicht vorhanden wäre (VII, 27). Jede Natur genügt ſich ſelber auf richtiger Bahn, und die vernünftige wandelt auf dieſer, wenn ſie in den Vorſtellungen weder dem Falſchen noch Unklaren (ἀδήλῳ) zuſtimmt u. ſ. w. (VIII, 7). Der Cylinder vermag nicht überall eine ihm eigenthümliche Bewegung zu verfolgen, noch auch das Waſſer oder Feuer, oder was ſonſt von der Natur oder der vernunftloſen Seele gelenkt wird; denn Vieles hindert und tritt entgegen: Geiſt und Vernunft aber vermag durch alles ihm Entgegentretende ſo fortzuſchreiten, wie es darauf angelegt iſt und wie es will u. ſ. w. (X, 33). So unterſcheidet Antoninus alſo zwei von einander verſchiedene, wiewohl in einander verflochtene Weltordnungen, die niedere phyſiſche und die höhere geiſtig ſittliche. Demzufolge hätte er auch eine zwiefache Kauſalität annehmen müſſen. Auf die Weiſe eröffnete ſich auch ihm die Möglichkeit, die Ueberzeugung von der Freiheit der Selbſtbeſtimmung mit der von der Nothwendigkeit der Naturkauſalität einigermaßen zu einigen. Daß er dieſe Möglichkeit weiter als der Determinismus der übrigen Stoa verfolgt haben werde, haben wir nicht Grund anzunehmen.

4. Wenn Antoninus ſtets von neuem mahnt, der Natur zu folgen, ſo iſt er dabei doch zugleich ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Weſenheit eingedenk, die er als Götter zu bezeichnen pflegt, ohne auch hier auf nähere Beſtimmungen einzugehn. Auch die Natur des Sünders iſt uns ſtammverwandt, des Geiſtes und der göttlichen Abkunft theilhaft (II, 1), und die vernunftfähigen Weſen ſind für einander geboren (IV, 1), — der Gott getragene (θεοφόρητος) zugleich von Gott und dazu von eigner Ueberzeugung (γνώμη) ge-

Digitized by Google

tragen (XII, 23). Iſt aber das Denkende und die Vernunft uns gemeinſam, daher eine gemeinſame Vernunft und ein gemeinſames Geſetz, ſo muß es auf einen andern Grund als den der Erde, des Waſſers u. ſ. w. zurückgeführt werden (IV, 4). Der wahre Mann iſt daher ein Prieſter und Gehülfe der Götter (III, 4); er ſoll Ueberzeugungen (δόγματα) bereit haben das Göttliche und Menſchliche zu erkennen (III, 13); er ſoll nur einfach und des freien Menſchen würdig beten, (nicht um irdiſche Güter) (V, 7), alles Seinige den Göttern von ganzer Seele anheimſtellend (IV, 31), bei allem die Götter anrufend (VI, 23), fromm ohne Aberglauben (δεισιδαιμονία) (VI, 31), und eingedenk daß Alles von dort ausgeht, von jenem gemeinſamen Herrſcher, ſei es unmittelbar (ὁρμήσαντα) oder mittelbar (κατ' ἐπακολούθησιν) (VI, 36)*). Die Menſchen ſind von Natur befreundet unter einander und die Götter in jeder Weiſe ihnen hülfreich durch Träume, Orakel, in Dem nämlich worin ſich (die Menſchen) unter einander ſtreiten (IX, 27). Aber wie ſehr Anton. auch das Gebiet der Theorie beſchränkt und wie willig er das Nichtwiſſen über die wichtigſten Gegenſtände anerkennt, — die Frömmigkeit ſoll auf dem eignen Urtheile (ἰδικὴ κρίσις), dem Begriff (λελογισμένως) und der Fähigkeit zu überzeugen ausſchließlich beruhen. Die Chriſten beſchuldigt er, ächt ſtoiſch, nur der nackten Verordnung (ψιλὴ παράταξις) zu folgen und tragiſcher Künſte zur Ueberredung ſich zu bedienen (XI, 3). Nichts deſto weniger ſoll der Menſch zur Heiligkeit und Gottesverehrung, gleichwie zur Gerechtigkeit, bereitet (geſchaffen, κατεσκεύασται) ſein (XI, 20).

5. Auch das Nichtwiſſen um die Seele und ihre Schickſale macht ihm keine Sorge. Wie die Erde, meint er, die ſeit ſo vielen Aeonen begrabener Körper umfaßt (χωρεῖ), ſo werden die Seelen in die Luft verſetzt und auf einige Zeit dort bleibend, übergehen, — ausgegoſſen und daran geknüpft, in die ſamende Vernunft des Alls aufgenommen, und ſo den Mitbewohnenden gewiſſer Maßen Raum bereiten (IV, 21). Oder mag auch der Tod eine Zerſtreuung

*) vgl. VII, 75.

Digitized by Google

(der einzelnen Beſtandtheile, *σκεδασμός*), oder Entleerung, oder ein Verlöſchen, oder Umſtellung (*μετάστασις*) oder Auflöſung in Atome ſein (VII, 32). Bedenkſt Du daß Du abzuſcheiden lebſt, ſo iſt Dir verſtattet hier zu leben. Ich bin Rauch und gehe davon (V, 29). Wie das Herrſchende ſeiner ſich bedient, darauf beruht Alles. Alles Uebrige, ſei es gewählt oder nicht, iſt todt und Dunſt (XII, 33) *). Wer den Tod fürchtet, fürchtet entweder Abweſenheit des Bewußtſeins (*ἀναισθησία*) oder ein andres Bewußtſein; wenn erſteres, ſo wirſt Du keines Uebels mehr inne; erhältſt Du ein andres Bewußtſein, ſo wirſt Du ein andres lebendes Weſen werden und zu leben nicht aufhören (VIII, 58). Verachte den Tod nicht, ſondern freue Dich deſſen als eines Solchen was die Natur will (IX, 3); und genug iſt des kummervollen Lebens: nur werde in Bezug auf die Götter einfacher und beſſer; gleich iſt es ja drei Hundert Jahre, oder drei mal ſo viele erfahren zu haben (*ἱστορῆσαι*) (IX, 37). Und kein Uebel iſt es aus dem Leben zu ſcheiden (II, 11. 16); weiß man ja nicht, ob bei Verlängerung des Lebens die Denkkraft (*διάνοια*) noch genügend ſein werde zum Verſtändniß der Dinge und zur Erkenntniß der auf die Erfahrung des Göttlichen und Menſchlichen gerichteten Erkenntniß (III, 1) **) Leben und Tod und ſo fort iſt ja überhaupt weder Gutes noch Böſes (II, 11).

6. Was aber vermögen die Uebel und das Böſe gegen das Vermögen, den Sinn (*διάνοια*) rein, der Vernunft mächtig (*φρηνήρης*), beſonnen und gerecht zu erhalten; wie wenn jemand an einer durchſichtigen und ſüßen Quelle ſtehend, ihrer fluchen wollte, während ſie nicht aufhört trinkbares Waſſer hervorzuſtrudeln; möchte man auch Schmutz und Koth hineinwerfen, aufs ſchnellſte wird ſie es zerſtreuen und auflöſen. Und dieſe ſtets zuſtrömende Quelle wirſt Du beſitzen: wachſe nur ſtündlich in der Freiheit (VIII, 51). Werde denn gut, ſo lange Du lebſt, ſo lange es verſtattet iſt (IV, 17). Du ſiehſt, wie Weniges es iſt, deſſen mächtig, man

*) vgl. VII, 27.

**) vgl. oben II, 12.

Digitized by Google

ein wohl verlaufendes (*εὐροῦν*) und gottähnliches Leben zu führen vermag (II, 5). Die im Leben den Geſchäften unterliegenden haben kein Ziel, nach welchem ſie jeden Trieb und überhaupt jede Vorſtellung regeln (II, 7). Nichts Kümmerlicheres als Alles im Kreiſe umhergehend, auch das unter der Erde Verborgene auszuſpähen und Das in der Seele des Nächſten, . . . ohne inne zu werden, daß es genüge mit dem inneren Dämon zu ſein und ihm richtig zu dienen, d. h. frei von Leidenſchaft, Unbeſonnenheit und Unzufriedenheit mit dem was durch Götter und Menſchen geſchieht; denn was von Göttern kommt, iſt ihrer Tugend wegen ehrwürdig, was von Menſchen, durch Geſchlechtsverwandtſchaft befreundet (II,13). Unzufriedenheit mit Dem was etwa ſich ergibt, iſt Abfall von der Natur, von welcher ihres Theils die Naturen jegliches Uebrigen umfaßt werden (II, 16). Gerade aufrecht ſoll der Menſch ſtehn, nicht erſt durch Hülfe von Außen aufgerichtet (III, 5); jedoch iſt umzuſetzen (*μετατίϑεσϑαι*) und dem Verbeſſernden folgen, gleichfalls die Sache des Freien (VIII, 16). Auch die Vorſtellung des ganzen Lebens ſoll nicht zuſammengefaßt . . , vielmehr Jegliches des Gegenwärtigen, ohne um das Zukünftige zu ſorgen, im Einzelnen erwogen werden (VIII, 36); kann ja das vernünftige Weſen jedes Hinderniß ſich zum Stoffe Deſſen bereiten, was es anſtrebt (ib. 35). Sei eingedenk daß das Leitende unbeſiegbar bleibt, wenn es auf ſich ſelber gerichtet, mit ſich ſelber ſich genügt . . . darum iſt der von Leidenſchaften freie Sinn (*διάνοια*) eine (unüberwindliche) Burg (VIII, 48); nur muß der Sinn rein und des Geiſtes mächtig (*φρηνήρης*) beharren (VIII, 51) *). Gedenke aber daß Du ohne Tugend und ohne was von ihr abhängt, in das Theilweiſe Dich verläufſt und in ihrer Theilung (Sonderung) zum Ueberdruß (*καταφρόνησις*) gelangſt (XI, 2). Setze auch nicht Deine Wohlfahrt (*εὐμοιρία*) auf die Seelen Anderer (II, 6); hilf Dir ſelber (III, 14). Auch zur frommen Pflege (*σέβου*) des überlegenden Denkens (*ὑποληπτικὴ δύναμις*) wird

*) VII, 42 *εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφου*. Aehnlich X, 34 *τῷ δεδηγμένῳ ὑπὸ τῶν ἀληϑῶν δυγματῶν ἀρκεῖ καὶ τὸ βραχύτατον κτλ.*

verpflichtet, damit das leitende Vermögen, die Vernunft, der Natur und der Beſtimmung des vernünftigen Weſens treu bleibe (III, 9. vgl. 8).

7. Vor Allem liegt dem Kaiſer, und vielleicht mehr als irgend einem anderen Stoiker, die Sorge für das Wohl der Mitmenſchen am Herzen. Daher die wiederholte Hervorhebung, daß wir mit ihnen als bevorzugten Kindern des Zeus, aufs engſte verbunden ſind, daß das vernünftige Weſen zugleich ein für bürgerliche Gemeinſchaft beſtimmtes (*νοερὸν πολιτικὸν ζῷον*) iſt [18]), und wie wenig es unfreiwillig handelt, eben ſo wenig ein von der Gemeinſchaft abgelöſtes ſei (III, 5). Gleichwie wem die Welt entfremdet iſt, wer das in ihr Seiende nicht kennt, ſo iſt nicht weniger ein Fremdling wer das Geſchehende nicht kennt, wer die bürgerliche Gemeinſchaft (*πολιτικὸς λόγος*) flieht u. ſ. w. (IV, 29), und nicht für das Gemeinweſen (*κοινωνικῶς*) handelt (V, 6) *). An Einem, ſagt Antoninus, habe Freude und beruhe in ihm: von einer der Gemeinſamkeit gewidmeten Handlung zu einer anderen, eingedenk Gottes, überzugehn (VI, 7). Wie ein Zweig, wenn von dem zuſammengehörigen abgehauen, auch von dem ganzen Gewächs geſondert ſein wird, ſo iſt der Menſch, wenn von einem anderen getrennt, von der ganzen Gemeinſchaft getrennt (XI, 8). Verehre die Götter, rette die Menſchen. Kurz iſt das Leben, — die einige Frucht des irdiſchen Lebens, heilige Geſinnung und auf die Gemeinſchaft gerichteten Handlungen [19]); zur Gemeinſchaft ſind wir geboren [20]). So weit den

18) III, 7. IX, 9 *ὅσα κοινοῦ τινὸς μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει* — zunächſt in Bezug auf die *λογικὰ ζῷα* ausgeführt (vgl. XI, 9.) Doch auch *ἐπὶ τῶν κρειττόνων, καὶ ἐκ διεστηκότων τρόπον τινὰ ἕνωσις ὑπέστη, οἷα ἐπὶ τῶν ἄστρων.* — X, 2 *τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν.* VII, 55 *τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι.* XI, 11 *ἄνθρωπος τεταγμένος πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον.*

*) IX, 23 *ὥσπερ αὐτὸς σὺ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικὸς εἶ, οὕτως καὶ πᾶσα πρᾶξίς σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτκῆς.* IV, 29 *φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον.* — II, 5 die *φιλαυτία* verworfen.

19) VI, 30. vgl. V, 1. 33 IX, 1 *ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ.*

20) V, 16. vgl. VII, 55. 72.

Menſchen wohl zu thun iſt und ſie zu dulden ſind; ſind ſie ja die uns verwandteſten Weſen. So weit ſie aber (lediglich) auf ihre eigenen Angelegenheiten Bedacht nehmen, wird der Menſch zu einem Gleichgültigen, nicht weniger als die Sonne, der Wind, oder das Thier u. ſ. w. (V, 20). Die Freudigkeit (*εὐφροσύνη*) beſteht darin, das dem Menſchen Eigenthümliche zu thun, und ihm eigenthümlich iſt Wohlwollen (*εὔνοια*) zu ſeinem Stammgenoſſen (*ὁμόφυλοι*) u. ſ. w.; und das ächte Wohlwollen iſt unüberwindlich [21]). Handle ich, ſo geſchieht es, dem Menſchen wohlzuthun. Begegnet mir Etwas? ſo nehme ich es hin, auf die Götter es zurückführend und auf die Quelle, woraus alles Werdende gewoben wird (*συμμηρύεται*) (VIII, 23). Zur Heiligkeit und Gottesverehrung iſt der Menſch geboren, nicht weniger als zur Gerechtigkeit; denn auch dieſe gehört zur Verträglichkeit (*εὐκοινωνησία*), und ſie geht voran den gerechten Werken (*πρεσβυτέρα*) [22]). Nichts aber erfreut ſo ſehr als Aehnlichkeit der Tugenden in den Sitten der Zuſammenlebenden (VI, 48); und ſchäme Dich der Hülfe Anderer nicht (VII, 7); was ich durch mich oder mit einem Anderen thue, muß nur auf das gemeiſam Nützliche und das Anſtändige (*εὐάρμοστον*) gerichtet ſein (VII, 5). Nennſt Du Dich blos Theil des Syſtems der vernünftigen Weſen, ſo liebſt Du die Menſchen noch nicht von Herzen und ſo erfreut Dich noch nicht ergreifend das Wohlthun; anders, wenn ein Glied deſſelben (VII, 13); und dazu gehört auch die Fehlenden zu lieben [23]). Der Geſetzloſe iſt ein Ausreißer (aus der menſchlichen Geſellſchaft), und die Gerechtigkeit der menſchlichen Natur ſo nothwendig, daß in dieſer keine beſondere Tugend angelegt iſt der Ungerechtigkeit zu wehren, wie die Enthaltſamkeit den Ausſchweifungen des Luſttriebes zu begegnen

---

21) VIII, 26 — *εὐμένεια* IX, 11. XI, 9 *εὐμενὴς καὶ εὔνους* XI, 11 — XI, 9 *πρᾳότης* — ib. 18 *τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον, ἐὰν γνήσιον ᾖ.*

22) XII, 20. — XI, 10 *ἀπὸ δὲ δικαιοσύνης αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὑφίστανται.*

23) VII, 22. 26. 62. 71. II, 6 u. anderw.

beſtimmt iſt[24]). Halte die Lehren bereit, um das Göttliche und Menſchliche zu erkennen und Jegliches, auch das Geringſte, ihnen gemäß zu thun, eingedenk ihrer Zuſammengehörigkeit mit einander; denn nichts Menſchliches wirſt Du ohne Zurückführung auf das Göttliche wohl vollbringen, noch umgekehrt (III, 15). Sei mit Gerechtigkeit getränkt bis zum Boden (III, 4). Schon in dem Blicke der Liebenden erkennt der Geliebte Alles (XI, 15). — Von Menſchenliebe, wie nur irgend einer der vorangegangenen Stoiker, durchdrungen, verkennt der Kaiſer doch nicht die Pflichten gegen den konkreten Staat und ſpricht ſich nicht blos über Geſetzlichkeit im Allgemeinen und in Beziehung auf die göttliche Weltordnung (*νομίστι*) — (VII, 31), ſondern als Römer aus. Man ſoll ſeinen ſittlichen Verpflichtungen als Mann des Berufs und als Römer inne ſein, und auch nicht das Leben am Hofe ſchmähen; ſtets bietet das Gegenwärtige Stoff zu vernunftmäßiger und göttlicher Tugend dar[25]). In die beſonderen Zuſtände und Bedürfniſſe des Staates geht er nicht ein, warnt auf den Staat Plato's zu hoffen, will zufrieden ſein, wenn nur geringer Fortſchritt ſtatt findet und ſchon das für ein nicht Weniges halten (IX, 29). Die bürgerliche Freiheit war unwiederbringlich verloren und ſie damals herzuſtellen wäre ein thörichter Verſuch geweſen; um ſo feſter mußte man ſich an die innere ſittliche Freiheit halten, wenn man auch kaum die Hoffnung hegen mochte, durch ſie im Laufe der Zeiten die äußere oder bürgerliche wieder erringen zu können. Wenn Antonin ſagt, Du wirſt ohne etwas Anderes zu erwarten noch zu ſcheuen, mit der Dir einwohnenden naturgemäßen Energie und der heroiſchen Wahrhaftigkeit Dir genügen laſſen, ſo bezieht er letztere doch nicht ausſchließlich auf das unbeſtechliche innere Bewußtſein, ſondern zugleich auf

---

24) X, 25 *ὁ παρανομῶν δραπέτης*. VIII, 39 *δικαιοσύνης κατεξαναστικὴν ἀρετὴν οὐχ ὁρῶ ἐν τῇ τοῦ λόγικοῦ ζῴου κατασκεύῃ· ἡδονῆς δὲ ὁρῶ, τὴν ἐγκράτειαν.*

25) II, 5. — VIII, 9. — IV, 32. VIII, 8. Jedoch VIII, 32 *συντιθέναι δεῖ τὸν βίον κατὰ μίαν πρᾶξιν.*

Digitized by Google

Worte und Aeußerungen [26]). In erſterer Beziehung ſagt er, wenn das Bewußtſein zu fehlen (das Innewerden der Sünde) verloren ginge, welcher Grund wäre da noch zu leben? (VII, 24). Er beſchränkt die Reue auf die Sünde (VIII, 10) und mahnt, um letzterer vorzubeugen, zur Scham und Selbſtachtung [27]). Eine ausgeführte Pflichten- oder Tugendlehre dürfen wir bei Antoninus ebenſo wenig als bei ſeinen nächſten Vorgängern erwarten. Er zählt auf, wodurch die menſchliche Seele ſich ſchände (*ὑβρίζει*), wie Abfall von der Natur durch Unzufriedenheit mit den Erlebniſſen, Abkehr von dem Menſchen,— durch Zornmuth u. dgl.—, Ueberwältigung durch Luſt oder Unluſtgefühle (*πόνος*), Unwahrheit, zweckloſe und unzuſammenhängende Thätigkeit (II, 16); oder hebt die Mittel hervor zu verſtändiger Betrachtung der von Anderen erlittenen Unbille (IX, 42); oder noch ausführlicher zu milder Erwägung der Handlungen Anderer, eingedenk, daß jede Seele wider Willen wie der Wahrheit, ſo auch der Fähigkeit entbehre, Anderen nach Gebür (*κατ' ἀξίαν*) zu begegnen (XI, 18). In ähnlicher Weiſe gibt er vier zur Sicherung der leitenden Vernunft zu beachtende Wendungen an: ſich Rechenſchaft zu geben von den Vorſtellungen (*φαντάσματα*), die nicht nothwendig und von denen welche die Gemeinſchaft auflöſten, oder nicht der Ausdruck der innerſten Ueberzeugung (*ἀφ' ἑαυτοῦ*) ſeien, oder wodurch der göttliche Theil dem werthloſen und ſterblichen, dem des Körpers und deſſen grobſinnlichen Luſtempfindungen unterliege (XI, 19). Solche Gedanken zeichnet er auf, wie ſie ſich ihm eben darbieten, ohne richtige Gliederung und Abfolge ſonderlich ſich angelegen ſein zu laſſen. Aehnlich mahnt er, Dreierlei immer zur Hand zu haben (*πρόχειρα*): bei dem was Du thuſt; ob es nicht aufs Gerathewohl oder anderswie geſchehe als die Gerechtigkeit ſelber es bewirkt haben würde, und daß bei dem von Außen ſich Ereignenden, möge es zufällig oder der Vorſehung gemäß erfolgen, man weder dem Zufälligen

26) III, 12 *τῇ ὧν λέγεις καὶ φθέγγῃ, ἡρωϊκῇ ἀληθείᾳ ἀρκούμενος.* II, 16 *ἐπιπλάστως ἢ ἀναλήθως τι ποιεῖν ἢ λέγειν.* vgl. VIII, 30. VI, 21. VII, 15 u. anderw.

27) VI, 16. — VII, 31 *φαιδρύνου σεαυτὸν ἁπλότητι καὶ αἰδοῖ κτλ.*

Digitized by Google

zürnen, noch der Vorſehung Vorwürfe machen dürfe. Zweitens ſei bei Jeglichem zu betrachten, wie es von dem Samen bis zur Beſeelung und von der Beſeelung bis zur Entſeelung ſich verhalte, woraus immer die Zuſammenſetzung und worin immer die Auflöſung erfolgen möge. Drittens, wenn plötzlich in die Luft erhoben, Du die menſchlichen Dinge betrachteteſt und ſäheſt was immer umherwohnen möge von Luft und Aetherweſen, Du eingedenk ſeieſt, daß wie hoch Du auch erhoben ſein mögteſt, Du doch immer Daſſelbe erblicken werdeſt, das Gleichartige und Kurzdauernde. Wo bleibt da der Stolz (τύφος)? (XII, 24) [28]). Unmittelbar vorher (XII, 23) geht die Betrachtung, daß ſo wenig wie der Anfang oder das Ende einer Lebensthätigkeit (ἐνέργεια) ein Uebel ſein könne, ebenſo wenig der Tod, der ja nichts Böſes, ſondern ſchön vielmehr und rechtzeitig erfolge, da bei allem Wechſel der Theile der bleibenden Welt Alles rechtzeitig und zuträglich erfolge. So der Gottgetragene (θεοφόρητος), der in gleicher Weiſe von Gott und von der Vernunft (γνώμη) getragene. — Die zuverſichtliche Ueberzeugung, daß alle Fügungen und Schickſale wie der Welt, ſo auch uns zum Heil gereichen müßten, verläugnet ſich ebenſo wenig bei Antoninus wie bei Epiktet; nur darf man wohl ſagen, daß ſie bei letzterem mit größerer Gefühlswärme und mit der Frömmigkeit hervortritt, die das lebendige Bewußtſein mit ſich führt, dem Willen des vollkommen heiligen Weſens unbedingt ſich zu fügen. Zwar die Heiligkeit der Gottheit und die Verpflichtung der Menſchen ſich ſelber zu heiligen, wird auch von Antoninus beſtimmt genug ausgeſprochen; aber ſchon ſeine Scheu dem Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens näher zu treten und überhaupt zwiſchen den verſchiedenen Denkbarkeiten des letzten Grundes der Welt ſich zu entſcheiden, führt ihn zu einer halb ſkeptiſchen Weltbetrachtung. Nur Eins ſteht ihm feſt: die unbedingte Sicherheit und Gewißheit der Normen unſeres ſittlichen Bewußtſeins. Wir erkennen an, daß

28) Dieſe allerdings dunkle Stelle ſcheint mir hier, wie mehrfach, durch die Gelehrſamkeit der Ausleger mehr verdunkelt als aufgehellt zu werden.

Digitized by Google

das ſchon Viel, ſehr Viel iſt. Aber fehlt ihm nicht dennoch ein Stützpunkt, um zu völliger Ruhe und Befriedigung zu gelangen? Hätte nicht die weitere begriffliche Entwicklung über die blos denkbaren, im Grund auch nicht eigentlich denkbaren, verſchiedenen ſcheinbar möglichen Annahmen von den Urgründen, hinausführen müſſen? Wir ſollen feſthalten an der unerſchütterlichen Ueberzeugung von der unbedingten Gültigkeit des Sittengeſetzes, auch wenn wir Entſtehung der Welt aus irgend einem Ohngefähr für denkbar halten; und doch ſoll das Sittengeſetz mit dem Vernunftgeſetz zuſammenfallen? Aber Antoninus, der gleich wie ſein Vorgänger, überzeugt iſt, daß die Seele gegen ihren Willen der Wahrheit nicht beraubt werde (S. 614. 647), hat in der That einen ſolchen Widerſpruch der Vernunft in und mit ſich ſelber, nicht für denkbar gehalten, ſondern nur ſcharf hervorheben wollen, daß unſer Wiſſen über unſer ſittliches Bewußtſein nicht hinausreiche. Dennoch ſieht er ſich gedrungen über die Gottheit in einer weit jene Grenze überſchreitenden Weiſe ſich auszuſprechen, nicht nur indem er der Gottheit wiederholt als poſitives Prädicat die Heiligkeit beilegt und damit den tieferen, über das menſchliche Bewußtſein hinausreichenden Grund des Begriffs der Heiligkeit anerkennt, ſondern indem er auch ein allwiſſendes Schauen Gottes lehrt, welcher alles Leitende (alle vernünftigen Weſen) frei von allem ſtofflichen Gefäße, von Rinde und Abſatz (καθάρματα) erblicke und lediglich mit dem geiſtigen Auge (τῷ νοερῷ) das berühre, was von ihm, von Gott ſelber, in jenes Leitende hinein geträufelt und jenem zugeführt ſei (XII, 2). Es knüpft ſich daran die Mahnung, ſich ſelber zu gewöhnen, ſein eignes Ich ohne alle Zuthat und Hülle zu ſchauen. Aus Scheu durch Wiſſenwollen über die Grenzen des lediglich ſittlichen Bewußtſeins hinaufgeleitet zu werden, wird er unwillkürlich über dieſelbe hinausgeführt. Er ſpricht ſich daher vom Gottesbewußtſein minder warm und innig aus als Epiktet, obgleich er im Gefühle nicht minder davon durchdrungen iſt.

Dagegen kommt die Menſchenliebe bei Antoninus zu freierem Erguß, da er nicht zu beſorgen hatte durch Aeußerungen darüber in das Gebiet der Theorien geleitet zu werden. Neben der

Digitized by Google

eindringlichen Befürwortung der allgemeinen Menſchenliebe, durch Hervorhebung des gemeinſamen göttlichen Urſprungs des Menſchengeſchlechts, des ihm angeborenen Adels und Berufs, waren die engeren Bänder der Gemeinſchaft durch Volksſtamm, Staat und Familie nicht gänzlich außer Acht gelaſſen. Früher ſcheint er durch Severus, wahrſcheinlich den peripatetiſchen Philoſophen, der nach anderweitiger Angabe mit dem Kaiſer in Verbindung geſtanden hatte, veranlaßt, für Reform der Verfaſſung, die nach Gleichheit des Rechts verwaltet werde, geſchwärmt zu haben [29]. Auch der perſönliche Beruf der Individuen und die Verpflichtung je nach Maßgabe der verliehenen Kräfte für ihn ſich auszubilden, kommt zu beſtimmterer Anerkennung. Aber die Scheu irgendwie in theoretiſche Unterſuchungen, nicht blos über das in der Erde Verborgene (*τὰ νέρθεν γᾶς*, II. 12), einzugehn, und ſeine Geringſchätzung des Bücherſtudiums (II, 2), verhindern ihn auch hier zu irgend erheblichen Erörterungen zu gelangen. Das Eigenthümliche des Guten zu lieben und den Fügungen freundlich entgegenzugehn (*ἀσπάζεσθαι*), hält er für hinreichend die Reinheit der Geſinnung zu bewahren (III, 16), und für leicht, jede läſtige Vorſtellung abzuwehren (V, 2), überzeugt, daß wir zu Dem von der Natur beſtimmt ſind, was ganz auf uns beruht (V, 51); er iſt durchdrungen davon, daß nicht in leidentlichem Verhalten (*ἐν πείσει*) ſondern in der Energie das Gute und die Tugend beſtehe [30]), hält aber die Dinge für ſo umhüllt (*ἐν ἐγκαλύψει*), daß manche Philoſophen ſie für unergreifbar und die Stoiker ſelber für ſchwer ergreifbar (*δυσκατάληπτα*) gehalten hätten, und alle unſere Zuſtimmung für wandelbar (*μεταπτώτη*); faſt möchte er ſagen, daß in der Prüfung der Sitten der Zeitgenoſſen, kaum irgend jemand ſich ſelber erträglich erſcheine; durch Gedanken (*διατριβῇ*) darüber ſoll man ſich jedoch den Sinn nicht trüben (*ἀσχάλλειν*) laſſen, und dabei ſich beruhigen, daß uns nichts begegne, was nicht der Natur

29) Weiteres erſehen wir nicht aus der augenſcheinlich verderbten Stelle I, 14. ib. Interprett.

30) IX, 16: VI, 51.

Digitized by Google

des Ganzen entſpreche, und daß es uns frei ſtehe, Nichts zu thun was unſerem Gott und Dämon widerſpreche (V, 10). Jedoch beklagt er daß Unkunde (ἄγνοια) und Selbſtgefälligkeit (ἀρέσκεια) ſtärker als die Vernunft ſeien (V, 18); die Seele von Vorſtellungen getränkt werde (V, 16). Hätte er nun nicht ſich angeregt finden ſollen, über die für ſich noch wenig ausreichenden Sprüchen, wie, wolle nur Du ſelber in Allem, was Du thuſt, Dir ſelber gut ſein (VII, 58) u. dgl. hinaus, — zu fruchtbareren, wenn auch zunächſt auf unſer ſittliches Wollen und Handeln bezüglichen Lehren überzugehn? Die Nothwendigkeit ſeine inneren Zuſtände, phyſiologiſch, pathologiſch und dialektiſch ins Auge zu faſſen, erkennt er an (VIII, 13) und entlehnt gelegentlich dem Theophraſt die Behauptung, daß die Sünden der Begierde ſchwerer wögen als die des Zorns (II, 10), berührt auch die pythagoriſche Anwendung der Zahlenlehre auf Ethik [31]); aber weder zu Erörterungen über die Wurzeln des Böſen im Menſchen, noch zu eingehender Betrachtung über die Tugenden und Pflichten, gelangt er; noch mehr Scheu trägt er über logiſche oder metaphyſiſche Fragen ſich auszuſprechen; in ſie einzugehn würde er nicht haben vermeiden können, hätte er die rein ethiſchen tiefer und umfaſſender durchdacht. Namentlich hätte er mit dem Tode nicht ſo leichthin ſich abfinden können. Wirſt Du einſt, o Seele, gut, einfach, eine einige und nackt (ohne alle Umkleidung) ſein? wirſt Du einſt inbrünſtig liebenden Sinnes Dich erfreuen, einſt in voller Genüge, nichts begehrend und ohne alles weitere Verlangen ſein? — in ſolchen und ähnlichen Worten ſpricht Antoninus die Sehnſucht nach einem vollkommneren als irdiſchen Zuſtande und nach fortſchreitender Vervollkommnung aus, und verheißt dieſer Sehnſucht Erfüllung (X, 1), wagt aber nicht den Gedanken weiter zu verfolgen.

Wie wenig Werth er auch auf Bücherwiſſen legt, doch iſt er ganz wohl nicht blos in der philoſophiſchen, ſondern auch anderweitigen Literatur bewandert geweſen; von der dramatiſchen weiß

31) VI, 26 *μέμνησο ὅτι πᾶν καθῆκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται.*

Digitized by Google

er ſchwerlich blos von Hörenſagen, unterſcheidet die alte, mittlere und neue Komödie, und ſucht auch in ihr Verſittlichung der Geſinnung (XI, 6). Doch hält er es für ein Glück in Rhetorik und Poetik nicht weiter vorgedrungen zu ſein, — in der Beſorgniß, an ſolchen Studien vielleicht haften geblieben zu ſein, wenn er mit Leichtigkeit in ihnen Fortſchritte gemacht hätte [32]). In der Einleitung, dem erſten Buche ſeiner Selbſtbetrachtungen, ſpricht Antoninus über ſeine Aeltern, ſeinen Großvater (Annius Verus), ſeinen nicht weiter bekannten Bruder, ſeinen Adoptivvater Antoninus Pius, und ſeine Vormünder und Lehrer, mit faſt überſchwänglicher Liebe und Dankbarkeit ſich aus, und in weniger einfacher Sprache als wie ſie ſonſt bei ihm ſich findet, und ſelbſt ſeine Gemahlin (Annia Fauſtina) wird mit unverdientem Lobe erwähnt. Vor Allem aber wird der Schutz der Götter geprieſen, der ihn vor leiblichen und ſittlichen Uebeln bewahrt habe. Unter ſeinen Lehrern ſcheinen Ruſtikus, Apollonius und Maximus den dauernſten Einfluß auf ihn geübt zu haben; vorzüglich Ruſtikus, der ihn mit den Lehren des Epiktet näher bekannt gemacht hatte. Apollonius war ſtoiſcher, Maximus platoniſcher Philoſoph [33]). Auch des Sextus, Enkels des chäronenſiſchen Plutarchs, und ſelbſt des Rhetors Fronto erwähnt er mit dankbarer Anerkennung [34]). Von ſtoiſcher Härte war Nichts in ihm, von Einſeitigkeit wenig. Eher hatte er gegen zu große Weichheit der Empfindungen und gegen Mangel an Schärfe der Gedanken anzukämpfen [35]).

32) I, 16. vgl. 7.

33) I, 7. 8. 12. 15. vgl. 17.

34) I, 9. 11.

35) Näheres über Antoninus' Lebensſchickſale, Regierung und Charakter ſiehe in Ed. Zellers mir jetzt erſt zu Geſicht gekommenen Vorträgen und Abhandlungen, S. 82 ff.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

Digitized by Google

Digitized by Google

182 Brandis, C.A.
B818h
144822 v.3, pt.2
Handbuch der geschichte der griechisch- römischen philosophie.

NAME	DATE	NAME	DATE

Stanford University Libraries
3 6105 008 469 194

Digitized by Google

Digitized by Google